



Literaturgeschichte
des
achtzehnten Jahrhunderts.

Von

Hermann Hettner.

In drei Theilen.

Zweiter Theil.

Die französische Literatur im achtzehnten Jahrhundert.

Fünfte verbesserte Auflage.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
1894.

Geschichte

der

französischen Literatur

im

achtzehnten Jahrhundert.

Von

Hermann Hettner.

Fünfte verbesserte Auflage.

Braunschweig,
Druck und Verlag von Friedrich Vieweg und Sohn.
1894.

Vorwort zur vierten Auflage.

Es ist keine glänzende Literaturepoche, welche ich hier schildere; aber eine höchst denkwürdige und wichtige. Weder die Charaktere noch die Ideen gestatten volle Hingebung und Bewunderung; aber ihr Einfluß ist so breit und mächtig, daß er bis auf den heutigen Tag fortwirkt.

Seines Fleißes kann sich Jedermann rühmen. Ich habe redlich nach den Quellen gearbeitet. Man nennt diese Schriftsteller viel, aber man kennt sie wenig. Manchem werde ich zu schwarz, den Meisten zu hell gemalt haben. Ich malte, wie ich sah.

Die vorliegende vierte Auflage ist eine vielfach bereicherte und verbesserte.

Dresden, im Sommer 1880.

Hermann Hettner.

Vorwort zur fünften Auflage.

Den ehrenvollen Auftrag, eine neue Auflage dieses berühmten Buches zu besorgen, übernahm der Unterzeichnete nicht ohne Bedenken, doch schließlich um so lieber, als er hoffte, dabei eine Dankesschuld gegen ein Werk abtragen zu können, das vor Jahren seine ersten Schritte auf dem Wege durch die Geschichte der französischen Aufklärungsliteratur gelenkt hatte und das auch seither hier sein Führer geblieben war.

Es handelte sich darum, die Ergebnisse der neueren Forschung in den unveränderten Rahmen des Buches einzufügen und an den Urtheilen nicht zu rühren, wenn nicht ihre thatsächlichen Grundlagen seither andere geworden waren. Unter solchen Umständen Nothwendigkeit und Maß einer Aenderung zu bestimmen, ist oft eine Frage des Taktes. Ich hoffe, mich nicht aufgedrängt zu haben.

Es ist manches stehen geblieben, was ich glaube anders auffassen zu sollen, von Urtheilen, die im Vorbeigehen gefällt werden, bis zu größeren Abschnitten.

Zu diesen gehört insbesondere das Kapitel über Montesquieu. Hettner sieht in Montesquieu, wie Dalembert, hauptsächlich den Mann der politischen Reform, der in den Lettres persanes Republikaner und im Esprit des lois

ein englischer Liberaler ist. Ich halte die Auffassung für irrthümlich und schlage den politischen Freisinn Montesquieu's weniger hoch an als seine Gabe objectiver Darstellung fremder politischer Einrichtungen. Ich halte es für wahrscheinlich, daß die neuere Forschung Hettner in seiner Meinung schwankend gemacht haben würde — aber welchen Weg würde sein Urtheil dabei genommen haben? Die Proteusnatur der politischen Schriftstellerei Montesquieu's giebt den verschiedensten und widersprechendsten Auslegungen ein augenscheinliches Recht: es giebt kein Buch, das im Detail klarer, durchsichtiger und in der Gesammtauffassung unklarer, undurchsichtiger wäre als der Esprit des lois. Es ist bezeichnend, daß zwei hervorragende französische Literarhistoriker mit fast denselben Worten der Enttäuschung Ausdruck leihen, zu welcher ihr Bemühen, Montesquieu zu verstehen, sie geführt hat. Villemain sagt in der fünfzehnten Vorlesung seines Cours de littérature française: En l'étudiant davantage, je l'ai moins compris und Brunetière in seinen Études critiques, IV, 252: Plus j'ai lu l'Esprit des lois et moins j'en ai discerné le véritable objet. Ich muß dasselbe gestehen, und bei dieser Unsicherheit fehlte mir der Muth, an Hettner's Auffassung selbst da zu rühren, wo die Thatsachen mir ein Recht dazu zu geben und meine Aufgabe mir die Pflicht dazu aufzuerlegen schienen. Kleinere Aenderungen und Ergänzungen im Detail, welche die Gesammtauffassung nicht in Mitleidenschaft zogen, habe ich mir auch hier erlaubt.

Mit mehr Sicherheit war mir bei La Mettrie der Weg vorgezeichnet. Hettner hatte ihn, wie die deutsche und

die französische Kritik übereinstimmend bemerkt hat, allzusehr nebenaus gestellt, indem er ihn gleichsam nur beiläufig, und ausschließlich als Moralisten, besprach, so daß weder die Chronologie noch der Umfang seiner Leistungen ganz zu ihrem Rechte kam. Ich glaubte, La Mettrie als dem ersten Systematiker des französischen Materialismus einen neuen Platz (S. 267 ff.) und mehr Raum (S. 388 ff.) gewähren zu sollen.

Das Kapitel über Grimm hat eine vollständige Umarbeitung erfahren.

Manche bibliographischen Nachweise waren durch Anführung neuerer Literatur zu ersetzen. Doch habe ich in diesen Anführungen das strenge Maß zu wahren mich bestrebt, das der Verfasser durch die ursprüngliche Anlage seines Buches bestimmt hatte. Die Inhaltsangaben und wörtlichen Anführungen wurden, nach Maßgabe der mir zugänglichen literarischen Hilfsmittel, mit den neuesten und besten Ausgaben verglichen und daraufhin die Stellennachweise, in dankbarer Erinnerung an die Dienste, die sie mir einst geleistet, umgeschrieben und nicht selten vermehrt.

Diese neue Auflage ist etwas enger gedruckt als die früheren, so daß der Band um ein Neuntel seines äußeren Umfanges vermindert erschiene, hätten ihn nicht Zusätze auf der Höhe der alten Seitenzahl erhalten.

Eine Revision der Druckbogen zu lesen, hat sich Herr Dr. Alfred Hettner freundlichst bereit finden lassen.

Zürich, im Mai 1894.

Heinrich Morf.

Inhaltsverzeichniß.

Zweiter Theil.

Geschichte der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert.

Erstes Buch.

Der Ursprung der französischen Aufklärungsliteratur.

Erster Abschnitt.

Die letzten Jahre Ludwig's XIV.

Zweiter Abschnitt.

Die Regentschaft des Herzogs von Orleans und das Ministerium des Cardinals Fleury.

Zweites Buch.

Die Blüthe der französischen Aufklärungsliteratur.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Voltaire und Montesquieu.

Zweiter Abschnitt.

Diderot und die Encyklopädisten.

Dritter Abschnitt.

Rousseau und die Demokratie.

Drittes Buch.

Die Macht der französischen Aufklärungsliteratur.



Erstes Buch.

Der Ursprung

der

französischen Aufklärungsliteratur.



Erster Abschnitt.

Die letzten Jahre Ludwigs XIV.

Erstes Kapitel.

Ludwig XIV., seine Größe und sein Verfall.

Ludwig XIV. vollendete kühn, was das planmäßige Vorschreiten einiger fürstlicher Vorgänger und in letzter Zeit besonders Richelieu und Mazarin kühn begonnen und vorbereitet hatten. Die sturmvollen Erfahrungen seiner Jugend hatten ihn gegen jede Adels- und Volksherrschaft mit dem glühendsten Haß erfüllt. Durch den Glanz und die Würde seiner persönlichen Erscheinung und durch die unleugbare Hoheit seines schöpferischen Geistes ein geborener Selbstherrscher, erhob er das Königthum zu einer Machtfülle und Unumschränktheit, von welcher selbst ein Karl V. und Philipp II. noch weit entfernt gewesen.

In der zuversichtlichen Ueberzeugung, daß Gott den Königen nicht blos einen Theil seiner Allmacht, sondern ebensosehr einen Theil seiner Allweisheit verliehen, hatte er in kurzer Frist mit starker Faust und bewunderungswürdiger Umsicht allen widerspenstigen Eigenwillen niedergeworfen und zu fester Ordnung und einheitsvollem

Zusammenwirken gebändigt. Der aufständische Adel war in seinem mittelalterlichen Trotz gebrochen und durch die Heranziehung an die Lockungen des prächtigen und vergnügungsreichen Hoflebens sowie durch die Einreihung in die scharfbestimmte Rangordnung des neugeschaffenen stehenden Heeres von der Allgewalt der königlichen Befehle abhängig gemacht. Die einst so feindliche höhere Geistlichkeit war durch die ausschließliche Verleihung der höchsten Würden und Pfründen an die vornehmsten Familien in eine leicht lenkbare Hofaristokratie verwandelt und mit ihren Wünschen und Vortheilen untrennbar an die Wünsche und Vortheile des Königs geknüpft. Die alten Generalstände waren außer Wirksamkeit. Die Parlamente, welche den Anspruch machten, daß keine königliche Entschließung gesetzliche Kraft habe, bevor nicht ihre verfassungsmäßig verweigerbare Eintragung in die Bücher des Parlaments erfolgt sei, waren zu nichtigem Schein herabgedrückt. Freiheit und Selbstverwaltung der Gemeinden war spurlos verschwunden. Es waren die Grundlagen der modernen Büreaukratie gelegt, die in ihrem Ursprung und Begriff nichts als die Vollstreckung des einheitlichen und in sich geordneten Gesetzes und als solche der natürliche Gegensatz gegen alle feudale Sonderlust und Zusammenhangslosigkeit ist. Schon galt die schärfste Centralisation als oberster Verwaltungsgrundsatz. Und als krönender Abschluß war eine Polizei erfunden, welche, die öffentliche Ruhe und Sicherheit schützend und kräftigend, zugleich das bis in die geheimsten Einzelnheiten blickende Auge des Thrones war. Alles ging unmittelbar vom König aus, Alles stand unter seiner eigensten Leitung. Der König ist nicht blos die Spitze und der Inbegriff des Staats; der Staat ist nichts als das Ich und die Persönlichkeit des Königs. L'état c'est moi.

Es ist unzweifelhaft, daß diese unumschränkte Machtstellung des Königs für jenes Zeitalter eine geschichtliche Nothwendigkeit und darum ein unendlicher Segen war. Der mittelalterliche Feudalstaat mit seinen wüsten Parteikämpfen und Bürgerkriegen, mit seinen getrennten, selbstherrlichen, einander meist feindlich gegenüberstehenden Körperschaften und Einzelrechten war für immer vernichtet. Der

Staat war wieder eine festgeschlossene strenggegliederte Einheit, wenn auch allerdings diese Einheit zunächst nur in der rohen Form des despotischen Polizeistaats auftrat. Die ersten Jahre Ludwig's XIV. sind voll von den edelsten Absichten und tiefgreifendsten Unternehmungen. Es gelang den weisen und unerschrockenen Bemühungen Colbert's, das verrottete Steuer- und Finanzwesen zu einem geregelten Staatshaushalt zu ordnen. Fremde Arbeiter wurden herbeigezogen, die Eingeborenen mit ihrer Kunst und Kenntniß zu bereichern. Große Handelsgesellschaften wurden gegründet, um Frankreich von der Einfuhr und dem Zwischenhandel der Nachbarn, namentlich der Holländer, unabhängig zu machen. Der Kanal von Languedoc wurde gegraben, der zwar nicht den ursprünglich beabsichtigten Plan, das Mittelmeer mit dem atlantischen Ocean zu verbinden, verwirklichen konnte, aber doch dem inneren Verkehr die ersprießlichsten Vortheile schaffte. Handel, Schifffahrt und Colonisation kamen zu erfreulicher Blüthe. Der Bürger wurde durch wachsenden Wohlstand zu einem wirksamen Gegengewicht gegen die Macht und den Reichthum des Adels erhoben. Die Rechtspflege wurde einfacher, gleichförmiger, zusammenhängender; sie wurde, wenn auch nicht vor eigenmächtigen Regierungseingriffen, so doch nach Kräften vor jeder Willkür und Gewaltsamkeit der Unterbehörden gesichert. Die Pfleger und Vertreter der Kunst, Dichtung und Wissenschaft wurden durch fürstliche Gunst, durch Ertheilung von Gnadengehalten, durch Stiftung von Akademieen unterstützt und gefördert. Das Bewußtsein der festen Einheit und der gekräftigten gesetzlichen Ordnung, die steigende Wohlfahrt im Innern und die achtunggebietende Stellung nach Außen brachte dem König von allen Seiten freudigen Gehorsam und begeisterte Huldigung. Das ganze Land war beseelt von stolzem Selbstgefühl und emsigem Aufstreben. Bald eilt Frankreich allen anderen Völkern in Bildung und Gewerbfleiß voran, und wird nicht blos durch seine politische Macht, sondern ebensosehr durch seine geistige Ueberlegenheit für ganz Europa maßgebend. Der Einfluß war um so gewaltiger, da durch alle Völker in gleicher Weise dasselbe Sehnen nach geschlossener Einheit und nach Schutz vor den gewaltthätigen Adelsgelüsten hin-

durchging. Ueberall baute sich auf die rauchenden Trümmer des alten Feudalwesens die unumschränkte Machtvollkommenheit des siegenden Königthums. Mochten die einzelnen Fürsten noch so gewaltsam und verschwenderisch handeln, so war doch selbst die wildeste Gewissenlosigkeit des Einen immer noch erträglicher und vortheilhafter als die Willkür und Beutelust Vieler.

Vornehmlich aus diesem Gesichtspunkt ist es zu betrachten, wenn Bossuet, der gewaltige Erzbischof von Meaux, der berühmteste Kanzelredner seiner Zeit, das unumschränkte Recht der Alleinherrschaft, wie einst in England Filmer, auf ausschließlich theokratischer Grundlage errichtet und als unmittelbar göttliche Einsetzung feiert. Dies geschieht in der „Politique tirée de l'Ecriture sainte“ (gedruckt 1709), welche Bossuet als Lehrer des Thronerben entworfen hatte. Gott selbst, heißt es, habe über sein auserwähltes Volk als König geherrscht mit sichtbaren Zeichen, bis er Saul und David durch Samuel salbte und die Herrschaft im Hause Davids befestigte. Das Königthum sei daher geheiligt, denn der König sei der Statthalter Gottes; es sei unumschränkt, denn der König schulde Niemand Rechenschaft als Gott selbst. Die Majestät des Königthums sei die Nachbildung und der Abglanz der Majestät Gottes. Der König sei der Staat. Nur wer dem König diene, diene dem Staat; wer dem König Feind sei, sei dem Staat Feind; ein Jeder müsse freudig für den König sein Leben opfern; für den Mangel an Ehrfurcht, Treue und Gehorsam gebe es keine Entschuldigung, keinen Vorwand, selbst nicht die Gottlosigkeit oder Grausamkeit des Königs. Aber allerdings habe der König dafür die Pflicht, alle seine Gewalt anzuwenden, erstens die falsche Religion in seinem Staat zu vernichten und den Glanz der wahren Religion und ihrer Priester aufrecht zu erhalten, und zweitens gegen seine Unterthanen weise Gerechtigkeit zu üben, denn nur durch diese unterscheide sich das Königthum von der verdammlichen Willkürherrschaft. Unter den Mitteln, welche der König in der Hand habe, seine Gewalt und durch diese das Glück seines Volkes zu erhöhen, sei der Krieg eines der hauptsächlichsten; denn der Krieg sei nicht nur erlaubt, sondern Gott habe den Israeliten

gegen einzelne Völker denselben sogar ausdrücklich befohlen; die Auflagen, mit welchen die eroberten Länder belastet würden, seien eine Vermehrung des Nationalreichthums. Kurz, wir haben ein Buch vor uns, dessen Zweck es ist, die nächste Wirklichkeit des Tages als durchaus mit den Forderungen der heiligen Schrift übereinstimmend, als die Erfüllung der biblischen Gesetze zu erweisen und zu verherrlichen. Es ist viel niedrige Schmeichelei in diesem Buch; aber das Wesentliche ist die tiefste Ueberzeugung Bossuet's, ist die Ueberzeugung der meisten Zeitgenossen.

In den Zeiten der Fronde hatte Mezeray, der erste französische Geschichtschreiber von allgemeinerer Bedeutung, seine weitwirkende Geschichte Frankreichs geschrieben, welche, mit Vorliebe auch auf die gesellschaftlichen und wirthschaftlichen Verhältnisse und Aenderungen eingehend, nicht blos eine Geschichte der Fürsten, sondern eine Geschichte des Volks war; was in der Zeit Ludwig's XIV. in der Geschichtsschreibung auftaucht, ist nichts als höfische Verherrlichung des französischen Königthums.

Und neben dieser unbedingten Unterordnung unter die königliche Allgewalt steht der Zug gläubigster Kirchlichkeit. Descartes, welcher im entschiedenen Bruch mit der Scholastik die Selbstgewißheit der forschenden Vernunft zur Geltung gebracht und den epochemachenden Grundsatz von der Nothwendigkeit des Zweifels aufgestellt hatte, nicht um wie Montaigne und Charron bei diesem Zweifel befriedigungslos stehen zu bleiben, sondern um von ihm aus den Anfang und das Mittel tieferer Erkenntniß zu erringen, hatte in Frankreich eine mächtige Erregung hervorgerufen. Seine Einwirkungen sind fast überall sichtbar; nicht nur in der Wissenschaft, sondern ebensosehr in der allgemeinen Bildung und Denkart. Nicole, das Haupt der Jansenisten, und selbst Bossuet, der unerbittliche Zionswächter, sind nicht frei von cartesischen Anregungen; die Logik des Port-Royal ruht auf cartesischem Boden; ja der Briefwechsel der Madame de Sévigné zeigt deutlich, daß auch in die vornehme Gesellschaft vereinzelte Schlagworte gedrungen waren. Schließlich aber wurde doch diese rationalistische Richtung gebrochen. Nicht sowohl durch äußere

Verbote und Maßregeln, obwohl auch diese unter der Regierung Ludwig's XIV. nicht fehlten, als vielmehr durch eine innere Wandlung des Volksgeistes selbst, welche bewies, daß die Zeit dem freien Denker noch nicht zu folgen vermochte. Aufgeschreckt durch die Kühnheit der philosophischen Neuerung verschanzen sich die Menschen nur um so eifriger unter die Satzungen der Kirche und unter die Bedürfnisse des andächtigen Herzens. Der Kampf zwischen den Jesuiten und zwischen den Jansenisten, welche in ihrem Drang nach tieferer Innerlichkeit und Heiligung des Lebens den protestantischen Lehrbegriffen sich nähern, lodert in lichten Flammen; aber in der Ueberzeugung von der unbedingten Unerläßlichkeit des blind sich unterwerfenden Glaubens sind beide Gegner auf's innigste einverstanden. Pascal, unerschöpflich in seinen scharfen Waffen gegen die Jesuiten, ist nicht minder unerschöpflich in seinem Haß gegen die Philosophen. Einst war auch er durch die Schule des Zweifels hindurchgegangen und dabei hatte er sich schier verzehrt in Angst und Gewissensqual; nun bekämpft er die Philosophie als eitel Hochmuth ohne Trost und Wahrheit, als ein Wissen, das weder das Dasein Gottes noch sein Wesen erkenne, und wird der begeisterte Verkündiger der geoffenbarten Religion, ohne welche das menschliche Herz keine Befriedigung finde. Wie Pascal, so sieht auch Huet im Zweifel nur die Vorschule des Glaubens. Und Bossuet legt die Gesammtsumme seines Denkens und Wissens nieder, wenn er in seinem berühmten Discours sur l'histoire universelle (1681), dem ersten Versuch einer allgemeinen, von einem festen und einheitlichen Grundgedanken getragenen wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung, in der Geschichte nichts sieht als die Vorbereitung und Vollendung des Christenthums. Das Christenthum ist Anfang und Ziel. Menschen, Reiche und Völker haben nur Werth und Bedeutung, insoweit sie Werkzeuge sind für diese höchste göttliche Absicht. Im Alterthum giebt es daher in Wahrheit nur ein einziges geschichtliches Volk, das jüdische; und auch die Erscheinungen des Mittelalters und der neuern Geschichte werden nur vom Standpunkt des engsten pfäffischen Hochmuths betrachtet.

Dies sind die Stimmungen und Zustände, aus denen die französische Kunst und Dichtung jener Zeit hervorgeht. Diese Kunst und Dichtung ist der treue Spiegel des Zeitalters; und zwar ein sehr verrätherischer.

Wir sehen in der Größe zugleich die Schwäche.

Am eigenthümlichsten ausgeprägt ist die Tragik. Trotz des schweren Bannes, welchen Lessing im siegreichen Bewußtsein eines tiefberechtigten Gegensatzes gegen dieselbe aussprach, dürfen wir nicht verkennen, wie mächtig sie beseelt und durchglüht ist von den großen Ideen, welche Staat und Kirche bewegten. Der Erste, nicht blos in der Zeitfolge, sondern auch an ursprünglicher Dichterkraft, ist Corneille. Sein Werden und Wachsen fällt noch in die Zeit Richelieu's; er ist daher in seinem Drängen nach dem klar begriffenen Ziel nur um so ungestümer. Wie Shakespeare gehört auch er ganz und gar dem emporkommenden Königthum an. In seinen Jugendwerken ringt er erst nach festem Inhalt und fester Kunstform; nachdem er aber zum Abschluß gekommen, behandelt er immer nur Fragen, welche zu den Fragen und Kämpfen der Zeit in nächstem Bezug sind. In Corneille lebt noch ein Zug jener alten Ritterlichkeit, welche er im Cid so herzgewinnend zu verherrlichen wußte; seine Helden sind stolz, mannhaft, willensstark, seine Frauengestalten sind so gluthvoll, so racheathmend und so unerschütterlich zu entschlossener That drängend, daß man sie anbetungswürdige Furien genannt hat; aber immer sind die Leidenschaften dieser starren Naturen in die großen Weltverhältnisse verflochten und beugen sich zuletzt willig in die Lust und Pflicht, den Forderungen des öffentlichen Wohles sich unterzuordnen. Es ist wahrlich mehr als Zufall, daß grade Cinna und Polyeukt dichterisch am vollendetsten sind. Die Tragödie Cinna's feiert das Königthum, wie es im sicheren Besitz der höchsten Gewalt die Aufstände, Verschwörungen und Verräthereien nicht mehr zu fürchten braucht, sondern sich nur um so tiefer befestigt, je huldvoller und hochherziger es vergißt und verzeiht; die Tragödie des Polyeukt feiert mit warmer Glaubensinnigkeit die Kraft und Weihe der Kirche, in welcher der neue Staat seinen

Grund und seine Stütze findet. Und auch in den anderen Dramen Corneille's ist es immer der freudige Tod für das Vaterland, der Sieg der Alleinherrschaft über die sinkende republikanische Größe, der glückliche Krieg eines nach Weltmacht strebenden Reiches gegen verweichlichte oder barbarische Völker, welcher unter dem Spiegelbild der römischen Geschichte und Sage dargestellt wird. Auf Corneille folgt Racine. Er ist milder, innerlicher, weiblicher, auch in der Sprache feinfühliger und musikalischer. Das gährende Staatswesen hat sich inzwischen geklärt, die wilden Stürme sind beschwichtigt. Racine hat daher nicht mehr jenen begeisterten Hang nach dem öffentlichen Leben; er versenkt sich lieber in die Widersprüche und Verstrickungen des von Pflicht und Neigung, des von Ehre, Liebe und Eifersucht erregten Herzens. In den Gemüthskämpfen der Andromache, Berenice und Phädra, in der zarten Reinheit des Britannicus liegt seine Seele, und in den biblischen Dramen der Esther und besonders der Athalie erreicht er einen Schwung, der oft an die Erhabenheit seiner alttestamentlichen Vorbilder mahnt. Es ist Zeit, daß wir endlich diesen in Deutschland verkannten Dichtungen Corneille's und Racine's wieder gerecht werden. Nicht blos ihr Inhalt ist bedeutend; auch in der Form liegt gar Manches, was den wegwerfenden Ton nicht verdient, mit welchem wir Deutschen gewöhnlich von ihr sprechen. Der stete Hinblick auf die griechische und römische Tragik, durch das Beispiel der Italiener und durch die Anfänge der eigenen französischen Vorgänger zur bindenden Grundlage gemacht, sichert diesen Dichtern eine so klare und scharfe Zuspitzung der kämpfenden Gegensätze, eine so reine und übersichtliche Charakterzeichnung, eine so durchaus alles Nebensächliche fernhaltende Ruhe und Stetigkeit der Handlung, daß selbst Goethe und Schiller gegen die einbrechende Verwilderung der neueren Bühne Corneille und Racine, wenn auch nicht als „Muster“, so doch als „Führer zum Besseren“ empfahlen, theilweise übersetzten und in Einzelnheiten sogar nachahmten. Warum also haben wir gleichwohl kein volles Herz für Corneille und Racine, sondern verhalten uns nach dem ruhmreichen Vorkampfe Lessing's noch immer

gegen sie ablehnend? Niemand kann über seinen Schatten springen. Hier offenbart sich und rächt sich, daß das Königthum dieser Zeit nicht blos die feste und geschlossene Staatseinheit ist, sondern als ausschließlicher Selbstzweck sich einseitig über Volk und Staat stellt. Das schreckliche „der Staat ist der König“ zeigt sich als das noch schrecklichere „der König und sein Hof ist die Menschheit“. „Etudiez la cour et connaissez la ville,“ mahnt Boileau, welchen man prahlerisch den Gesetzgeber des Parnaß genannt hat, und welcher doch in Wahrheit nur ein sehr kleinlicher Oberceremonienmeister ist. Nicht sowohl das einfach Menschliche, nicht das an sich selbst Hohe und Große ist das dichterische Ideal, sondern mehr noch das blos äußerlich Glänzende, das blos Vornehme, die Willkür und Gespreiztheit der Etikette oder, wie Schiller sich in einem Gedicht ausdrückt, des falschen Anstands prunkende Gebärde. Die französische Tragik ist wesentlich Hofkunst. Man nennt diese Kunstrichtung wegen ihrer dem Alterthum entlehnten Formen Klassicismus; aber es ist der Klassicismus der Unfreiheit. Daher der alberne Zwang, daß sie ausschließlich an die Götter und Heroen gebannt ist; wie dürfte vor dem König ein tragischer Held erscheinen, dem nicht das Vorrecht der Hoffähigkeit zusteht? Daher auch die Verzerrung des an und für sich ganz richtigen Kunstgefühls nach fester Geschlossenheit der Handlung in die berüchtigten, aus Mißverständniß der Alten entstandenen drei Einheiten; die Etikette verbietet alles Sprunghafte und Geräuschvolle. Und daher auch vor Allem jener vorwiegende Hang nach dem Rhetorischen; ganz wie die Literatur der Alexandriner und der römischen Kaiserzeit denselben rhetorischen Hang hat. Die Phantasie hat unter der Künstelei und Unnatur der sie umgebenden Außenwelt jene naturwüchsige Saftigkeit und Blüthenfülle eingebüßt, welche ihr in frischeren und ursprünglicheren Zuständen und Stimmungen eigen ist. Das Stilgefühl ist rege und ist durch die griechisch-römischen und italienischen Muster gebildet; aber Stil ohne Naturwahrheit wird leer, unnatürlich, schablonenhaft. Der Grundmangel ist das Steife und Gradlinige trockener Verständigkeit; für diesen Mangel soll dann Schönrednerei und epigrammatischer Witz entschädigen.

Mit keck zugreifender Hand enthüllt Molière die komische Kehrseite. Wir begegnen denselben Menschen, derselben Gesellschaft, deren genrebildliche Schilderung die liebenswürdigen Plaudereien der Madame de Sévigné so spannend und geschichtlich belehrend macht. Der immer wachen, feinen und schlauen Beobachtung Molière's entgeht keine Lächerlichkeit und keine Verirrung, kein Stand und kein Charakter. Den anmaßlichen und geckenhaften Marquis giebt er ebenso seinem unerbittlichen Spott preis, wie den aufgeblasenen Emporkömmling, den gelehrten Blaustrumpf, den Charlatan, den Geizigen, den Menschenfeind; ja in seinem gehaltvollsten Stück, im Tartüffe, stellt er sich mit der Verfolgung der selbstsüchtigen Scheinheiligkeit so mitten in die große politische Komik, wie seit der Zeit des Aristophanes kein Lustspiel von ähnlicher Tiefe und Tragweite auf die Bühne gekommen. Molière ist auch bei Solchen in ungeschwächtem Ansehen, welche für die französische Tragik kein Herz haben. Aber auf der höchsten Höhe komischer Dichtung steht er trotzalledem nicht. Wie Corneille und Racine leidet auch er, namentlich im Charakterlustspiel, an jener verstandesmäßigen Gradlinigkeit und Begriffsallgemeinheit, welche die Gestalten nicht als vollblütige, in die mannichfachsten Zwecke und Beziehungen verschlungene Persönlichkeiten darstellt. Mit Recht tadelt Lessing in der Dramaturgie (Lachm. Bd. 7, S. 412), daß Molière, ebenso wie Plautus, statt der Abbildung eines geizigen Mannes nur eine grillenhafte und widrige Schilderung der Leidenschaft des Geizes gegeben; und dasselbe Urtheil gilt selbst vom Tartüffe. Es ist bezeichnend, daß seine Possen, in welchen er aus der frischen Quelle ungebundenen Volkslebens schöpft, in dieser Hinsicht unendlich ursprünglicher und lebendiger sind. Und was das Schlimmste ist, Molière hat keine sichere sittliche Fährte. Wie das ganze Zeitalter, das seine tiefsten Anliegen an Thron und Altar entäußert hatte, ist auch Molière ohne festen Halt, ohne freie und wesenhafte Selbstbestimmung. Der Maßstab seiner dichterischen Gerechtigkeit liegt in der zeitweiligen Sitte und Anschauungsweise der sogenannten vornehmen Welt, nicht in der unverrückbaren Sittlichkeit. Es beeinträchtigt die freie Heiterkeit des

Genießens, wenn der Dichter im George Dandin, in der Frauen-schule, in der gezwungenen Heirath und in anderen Dichtungen dieser Art uns in die Freude über die ärgsten Unsittlichkeiten verstricken will, ja es wirkt gradezu verletzend, daß im Misanthrope einzig Derjenige als Thor verspottet und verlacht wird, welcher mit den Wölfen zu heulen zu stolz und zu ehrlich ist.

Noch fester und unmittelbarer an den Hof gekettet war die bildende Kunst. Am deutlichsten zeigt sich dies in Versailles, in jenem glänzenden Königssitz, welcher das Wesen Ludwig's XIV. mit epigrammatischer Schärfe verkörpert. Jules Hardouin Mansart hat diesen Palast erbaut. Der König hatte keine Freude am Louvre; dieser liegt mitten in der Stadt und rings um ihn lärmt und wogt das Volk, von welchem der Selbstherrscher sich in stolzer Unnahbar-keit abtrennt. In sandiger und wasserloser Gegend errichtet der König sein Schloß; es bethätigte nur um so mehr seine Allmacht, wenn er aus der Oede ein Paradies zaubern konnte. Vorn am Eingang des Schlosses die mächtige Statue des Königs, dann weite Vorhöfe, zuletzt das Schloß selbst mit seiner gewaltigen Westfassade, die das eigentliche Versailles ist. Welche gebieterische Großartigkeit der Massen! Der langhingestreckte Bau nimmt einen Raum von beinah zweitausend Fuß ein. Das in der Mitte weit vorspringende Hauptgebäude kündigt sich sogleich als der Sitz und Schauplatz des königlichen Herrn an; jeder Stein predigt, daß hier die Majestät wohnt; die beiden Seitenflügel weichen ehrerbietig bescheiden zurück. Treten wir in das Innere des Palastes selbst, in diese hohen, präch-tigen, unermeßlichen Räume, so erzählen die farben- und gestalten-reichen Deckengemälde Lebrun's mit pomphafter Ruhmredigkeit von allen Großthaten, welche in den gewaltigen Kriegszügen den Ruhm des Königs verherrlichten und ihn zum mächtigsten aller Könige machten. Der ganze Olymp wirft sich ihm zu Füßen; die Mytho-logie ist nichts als eine großartige Allegorie auf die Macht und Weisheit des Königs. Deutschland, Holland, Spanien, selbst Rom beugen demüthig ihre Kniee. Nirgends aber erscheint die Personi-fication Frankreichs, denn Frankreich ist der König selbst, sowie auch

auf den großen Schlachtenbildern nicht das Heer, sondern nur der König und an seiner Seite höchstens der große Condé erscheint, denn dem König, nicht dem Heer, gehört der Ruhm. Und an das Schloß schließt sich der weite und breite Park, die große Schöpfung Le Nôtre's. Aus den Fenstern seines Schlosses sieht der König nur sich selbst; der Park ist so weit als der Horizont, dem Auge jede fremdartige Umgebung entrückend. Die langen, gradlinigen, sandbestreuten Wege, die hohen, scharfgeschnittenen, abgezirkelten Laubwände und winkelrechten Wiesenteppiche, die gekünstelten Grotten und Verstecknisse, die reichen Wasserkünste, die zahllosen Statuen, die wieder nur die allegorische Verherrlichung des Königs und seiner Macht und Laune sind, bringen auf jedem Schritt und Tritt zu eindringlicher Anschauung, wie selbst die trotzige Ungebundenheit der Natur, Zucht und Regel annehmend, die freudige Selbstbescheidung und Unterwerfung als unverbrüchliches Gesetz weiß. Noch heut, wenn wir in diesen Baumgängen auf und ab wandeln, umschwebt uns fortwährend die unabweisliche Erinnerung des mächtigen Königs. Es ist, als sähen wir ihn mitten in seiner herausfordernden Pracht und Herrlichkeit, wie ihn Berenice im Trauerspiel Racine's schildert, wenn sie von ihrem geliebten Titus sagt:

„De cette nuit, Phénice, as-tu vu la splendeur?
Tes yeux ne sont-ils pas tous pleins de sa grandeur?
Ces flambeaux, ce bûcher, cette nuit enflammée,
Ces aigles, ces faisceaux, ce peuple, cette armée,
305 Cette foule de rois, ces consuls, ce sénat,
Qui tous de mon amant empruntoient leur éclat;
Cette pourpre, cet or, qui rehaussoit sa gloire,
Et ces lauriers enfin, témoins de sa victoire;
Tous ces yeux qu'on voyoit venir de toutes parts
310 Confondre sur lui seul leurs avides regards;
Ce port majestueux, cette douce présence.
Ciel! avec quel respect et quelle complaisance
Tous les cœurs en secret l'assuroient de leur foi!
Parle: peut-on le voir sans penser comme moi
315 Qu'en quelque obscurité que le sort l'eût fait naître,
Le monde, en le voyant, eût reconnu son maître?

Aber auch hier zeigt sich inmitten alles Glanzes das Gemachte und Gekünstelte, die innere Leere. Jene gewaltigen Massen des

Palastes, welche bei dem ersten Anblick überraschen, wie kahl und ermüdend sind sie bei längerer Betrachtung! Dieser Baustil hat weder die geharnischte burgartige Gedrungenheit des alten Florentiner Palaststils, denn die Majestät, welche hier wohnt, bedarf im sicheren Besitz ihrer Macht fortan keiner schützenden Bollwerke, noch hat dieser Baustil die schönheitsvolle Heiterkeit der Hochrenaissance; denn hier wohnt nicht die reine und freie Menschlichkeit, welche die beste Zeit der großen italienischen Bildung auszeichnet; er hat nur prunkende Colossalität ohne tiefere gedankenvolle Gliederung, denn hier wohnt nur die steife und kalte Vornehmheit, die prunkende Macht, welche sich die Allongeperücke aufsetzt, um durch die langwallenden Locken jupiterähnlich zu werden, und welche in dieser lügnerischen Hoheit alle gemüthvollen Regungen unter die tödtende Gleichförmigkeit der Etikette zwängt. Dieser unerquickliche Eindruck wird gesteigert durch die Unnatur des Parks, der nur wie ein grüner Salon erscheint und, abgeschlossen aristokratisch, uns keinen Augenblick die beengende Nähe des Königs vergessen läßt. Und auch die Plastik und Malerei sind arm in der Erfindung und theatralisch in der Ausführung; ja sie sind es auch dann, wenn sie nicht unmittelbar im Dienst des Königs stehen. Zum Theil viel Kühnheit und Geschicktheit des Machwerks; aber überall viel eitle Effecthascherei. Betrachten wir im Museum des Louvre die einst allbewunderte Gruppe von Puget, welche den Krotoniaten Milon darstellt, wie seine Hände in einen Baumstamm eingeklemmt sind und er nun wehrlos von einem Löwen zerissen wird, so sehen wir, wie neben dem genialen, aber unendlich waghalsigen und ausschweifenden Bernini besonders die Laokoonsgruppe für diese Zeit maßgebend war; ein Kunstwerk, welches selbst bereits auf der äußersten Grenzlinie der dilettantischen Verwechselung des Tragischen mit dem Gräßlichen steht.

Nur Lafontaine, unter allen Dichtern und Künstlern des Zeitalters am meisten von den Einflüssen des Hofes entfernt, hat in seinem schlichten Erzählungston und in seinem schalkhaften Witz etwas Volksthümliches und Ursprüngliches; er ist ein naiver

Dichter. Aber doch ist auch er zuweilen nicht frei von pointirter Absichtlichkeit.

Es ist die große Lehre der Kunstgeschichte, daß die Mängel einer bestimmten Kunstentwicklung nichts anderes als die Mängel der Lebenszustände sind, welche dieser Kunstentwicklung zu Grunde liegen. Und Ludwig XIV. war ganz der Mann, diese geheimen Schäden nur allzubald zum offenen Ausbruch zu bringen.

Der ruhmreiche Anfang Ludwig's XIV. nahm einen unerwarteten Ausgang. Die letzten Regierungsjahre erschütterten den stolzen Bau seiner Herrschaft bis in seine innersten Grundfesten.

Man kann für diesen Umschwung zufällige Ursachen anführen, namentlich die zunehmende Kränklichkeit des Königs, welche ihn in die Gewalt der geistvollen, aber schlauen und engherzig frömmelnden Frau von Maintenon führte. Warum will sich ein einzelner gebrechlicher Mensch vermessen, für ein ganzes reiches Land, ja für die ganze gebildete Welt die Rolle der göttlichen Vorsehung zu übernehmen? Aber der eigenste Grund liegt dennoch tiefer. Die Tragödie Ludwig's XIV. ist die Tragödie des Absolutismus. Derselbe Grundgedanke, der Ludwig's Größe und Kraft war, war auch der Grund seines allmählichen Verfalls, war seine tragische Schuld. Was nach der Absicht des Königs die Einheit und Macht des Staats und des Königthums befestigen und erweitern sollte, schwächte und vernichtete sie. Die Saite springt, wenn sie zu straff gespannt wird.

Kirchliche Streitigkeiten und Kämpfe füllten einen großen Theil seines Lebens aus. Der König war dem katholischen Glauben aufrichtig, in den letzten Jahren sogar mit prahlerischem Eifer ergeben. Dieser streng katholische Zug bethätigte sich um so lebhafter, je mehr der König sowie die gesammte Geistlichkeit des Landes von der stolzen Ueberzeugung durchdrungen war, daß nach Italiens und Spaniens Sturz nunmehr Frankreich das natürliche Haupt der katholischen Christenheit sei. Aber ist es für die strenge Geschlossenheit des Staats überhaupt ein Unglück, daß die katholische Geistlichkeit ihren Schwerpunkt nicht in der über ihr stehenden Landeshoheit,

sondern außerhalb des Landes im Papst sucht, so konnte ein so entschlossener Selbstherrscher wie Ludwig XIV. am allerwenigsten gemeint sein, die Kirche als in sich selbständig und unabhängig, als Staat im Staate, zu dulden. Der König strebte daher sowohl durch seine äußere Politik wie hauptsächlich auch durch seine beschränkenden Verwaltungsmaßregeln, die päpstliche Oberherrlichkeit zu brechen. Er zog geistliche Güter ein, unterdrückte geistliche Orden, belastete die Aemter und Pfründen mit Auflagen, dehnte die sogenannte Regale, d. h. das Recht, während der Erledigung eines Bisthums die Einkünfte desselben sich anzueignen und die demselben untergebenen Stellen eigenmächtig zu besetzen, auch auf solche Provinzen aus, in denen dieses Recht bisher niemals geherrscht hatte. Und nach diesen vereinzelten Vorgefechten berief er jene berühmte Versammlung der französischen Prälaten, welche vom November 1681 bis zum März 1682 die Unabhängigkeit der weltlichen Macht von allen geistlichen Eingriffen, die Unterordnung des Papstes unter die Aussprüche der allgemeinen Concilien, die Unerläßlichkeit der Beistimmung der Kirche zu den päpstlichen Entscheidungen auch in Glaubenssachen, die Unantastbarkeit der gallicanischen Vorschriften und Gewohnheiten feststellte. Diese Bestimmungen erhielten eine so bindende Gewalt, daß auf Universitäten und Schulen keine andere Lehre gelehrt und geduldet wurde. Der König schmeichelte sich eine Zeitlang, den Gedanken einer freien und unabhängigen gallicanischen Nationalkirche verwirklicht zu haben. Nun aber sollte diese gallicanische Kirche auch in Wahrheit eine streng einheitliche sein, frei von aller Ketzerei und Spaltung. Un roi, une loi, une foi. Daher jetzt die grausame Verfolgung und Ausrottung der Hugenotten durch die Widerrufung des Edictes von Nantes, und daher auch die nicht minder eifrige und gewaltthätige Unterdrückung der Jansenisten, welche dem König um so verhaßter waren, je mehr er zuletzt von den Jesuiten beherrscht wurde. Es konnte scheinen, als habe der König gesiegt; aber thatsächlich war der Sieg eine sehr empfindliche Niederlage. Durch die Vertreibung der Hugenotten waren Handel und Gewerbfleiß in ihrer triebkräftigsten Wurzel angegriffen; und

auch für die äußere Lage wurde es entscheidend, daß fortan die protestantischen Mächte sich gereizt und erbittert zeigten. Und auf die Seite der verfolgten Jansenisten stellte sich Alles, was inmitten des gesteigerten allgemeinen Druckes sich an Freisinn und Widerstand regte. Die Losung zu öffentlicher Mißachtung und Bekämpfung der königlichen Befehle war gegeben; die Haltung der Parlamente wurde störrischer. Der König sollte sich nicht einmal rühmen, daß die volle Geltung jener vier gallicanischen Sätze langen Bestand habe. Schon im Jahr 1693 konnte Papst Innocenz XII., ermuthigt und unterstützt durch die gegen Ludwig verbündeten Mächte, den Gegenschlag durchsetzen, daß der größte Theil jener Prälaten, welche an der Versammlung von 1682 theilgenommen, bei dem päpstlichen Stuhl demüthig um Entschuldigung bat, und daß sogar der König selbst jene Sätze, wenn er sie auch nicht widerrief oder verbot, doch in ihrer bindenden Ausschließlichkeit mildern mußte. Seine grausame religiöse Verfolgungssucht blieb aber nichtsdestoweniger unverändert dieselbe und wurde sogar immer heftiger.

Plötzlicher noch und noch weit handgreiflicher unterwühlten die unausgesetzten Kriege den Boden. Ludwig XIV. war von Natur nicht kriegerisch; nie hat er selbst Truppen in die Schlacht geführt. Gleichwohl suchte und liebte er den Krieg. Man hat gesagt, eine französische Regierung könne nur Halt gewinnen, wenn sie Furcht und Bewunderung zu erwecken wisse; Furcht durch ihre Stärke und Gewalt, Bewunderung durch die Kunst, die öffentliche Meinung unaufhörlich durch aufregende Thaten und Ereignisse zu beschäftigen und zu überraschen. Wie später Napoleon, so hatte auch Ludwig gährende Unruhen und Bürgerkriege niederzuhalten und fühlte daher eben so wie Jener die mit Begier ergriffene Nothwendigkeit, die kampflustigen Kräfte, welche sich sonst zerstörend nach Innen gewendet hätten, zum Nutzen des Landes nach Außen zu kehren. Die ersten glänzenden Erfolge wirkten berauschend auf ihn. „Ihr Reich zu vergrößern“, schreibt er noch am 8. Januar 1688 an den Marquis von Villars, „ist die würdigste und angenehmste Beschäftigung der Könige.“ Auch in ihm erwachte der hochstrebende Plan

einer allgemeinen Weltbeherrschung. Herr von Frankreich, wollte er auch Herr von Europa sein oder doch wenigstens das unbestrittene Uebergewicht haben. Nun folgen alle die ununterbrochenen ungerechten und mörderischen Kriege, welche mehr als zwei Menschenalter hindurch die ganze Welt in Schrecken und rastlose Bewegung setzten. Bei allen Schwankungen und Wechselfällen blieb allerdings der Vortheil des Krieges entschieden auf der Seite Frankreichs; jedoch die tiefen Wunden, welche diese Kriege dem Lande schlugen, verharschten nicht.

Dazu kommen die alles Maß übersteigenden Summen, welche der König für seine Gärten und Bauten und für seinen kostspieligen Hofhalt beanspruchte. Glanz und Pracht hielt er für die Erscheinung der Majestät unerläßlich; er hatte den furchtbaren Grundsatz, daß ein König Almosen gebe, indem er verschwende.

In kurzer Zeit waren die großen Bestrebungen Colbert's um Ordnung und Hebung des Staatshaushaltes völlig vernichtet. Die niederträchtigste Beutesucht trat an die Stelle; nicht die Leistungs-, sondern die Entbehrungsfähigkeit des Volkes war der Maßstab der Steuerkraft. Das Land war verödet und entvölkert, Handel und Ackerbau stand verlassen, das Volk war verarmt und nahrungslos, die Sitten waren verwildert. Durch alle Schichten der Bevölkerung ging der gleiche Groll und die gleiche tiefste Unzufriedenheit. Die Verzweiflung seufzte nach Befreiung und machte sich sogar bereits in einzelnen Aufständen Luft.

Herder sagt in der Adrastea von Ludwig XIV.: „Wenn in der Lebens- und Regierungsgeschichte eines Königs die strengmilde Nemesis sichtbar geworden, so ist es in der seinigen; er lebte und regierte lange genug, um ihr langsames Rad sich um und um kehren zu sehen, und was er mit sorglos königlicher Hand reich gesäet hatte, auch sorgenvoll königlich zu ernten.“ Es ist tragisch erschütternd, daß, wie die Denkwürdigkeiten von Saint-Simon (Ausgabe Chéruel & Régnier, XI, 448) erzählen, der König vier Tage vor seinem Tod den dereinstigen Thronfolger, seinen Urenkel, rufen ließ und an ihn folgende Worte richtete: „Mein Kind, Du sollst bald ein großer

König werden; ahme mich nicht nach in der Lust am Bauen und Kriegen; im Gegentheil, suche den Frieden mit Deinen Nachbarn zu erhalten. Folge ohne Unterlaß guten Rathschlägen; strebe darnach, die Lasten Deiner Unterthanen zu erleichtern; ich habe es unglücklicherweise nicht thun können.“ Der König sprach sich selbst sein Urtheil.

Am 1. September 1715 starb er. Die Kunde vom Hinscheiden des Königs erregte überall die unverhohlenste Freude. Jenes Geschlecht, welches die Segnungen seiner Regierung empfunden, war längst vor ihm ins Grab gesunken; die Lebenden kannten nur den Druck und das Unglück der letzten Jahre. Die vernichtende Gedächtnißrede Massilon's auf der Kanzel und die ausgelassenen Spottreden des Volks auf der Straße athmen denselben langverhaltenen Ingrimm. Die erste Handlung, welche der Regent und das von ihm berufene Parlament von Paris vornahm, war die Umstoßung des königlichen Testaments. Als Palastrevolution begann, was am Ende des Jahrhunderts in offene Volksrevolution ausbrach.

War es unter diesen Umständen zu verwundern, daß auch in der Literatur dieselbe tiefberechtigte Wendung eintrat? Der Widerstand ist sowohl ein politischer wie ein religiöser. Und er erhebt sich selbst in der nächsten Nähe des Thrones.

Der politische Widerstand geht auf die naturgemäße Befreiung des Volkes als auf die einzig sichere Aenderung und Lösung der bestehenden Mißstände. Hierher gehört das höchst merkwürdige, aber jetzt sehr seltene Buch, welches 1690 zu Amsterdam unter dem Titel: „Les Soupirs de la France esclave qui aspire après la liberté“ fünfzehn in den letzten Monaten veröffentlichte, aus protestantischen Kreisen stammende Mémoires vereinigte. Es fordert gegen die eigensüchtigen Uebergriffe der unumschränkten königlichen Macht die Wiedereinsetzung der alten Generalstände; so lautet zum Beispiel der Titel des VII. Mémoire: La puissance absolue des rois de France est usurpée; les Etats ont toujours été les principaux dépositaires de la souveraineté et sont supérieurs aux rois. Aber der wirksamste und hervorragendste Ausdruck dieser

Richtung sind die politischen Schriften und Rathschläge Fénelon's und die volkswirthschaftlichen von Boisguillebert und vom Marschall Vauban.

Und aufs leidenschaftlichste und eingreifendste entbrannte gleichzeitig der religiöse Kampf. Besonders laut erhoben sich die Stimmen der vertriebenen Hugenotten, deren auf Frankreich berechnete Schriften auf allen Wegen und Stegen und in alle Volksschichten aus den Niederlanden herüberdrangen. Sie fanden um so lebhafteren Nachhall, da die Jansenistenverfolgungen ohnehin alle Gemüther im Tiefsten erregten. Das Haupt dieser Richtung ist Bayle.

Wir stehen an einer großen Wetterscheide. Hier ist der Ursprung fast aller jener gewaltigen politischen und religiösen Kämpfe, welche das achtzehnte Jahrhundert zu einem der bedeutendsten der ganzen Geschichte machen. Mit ungestümer Raschheit wuchsen sie von Tag zu Tag, bis sie zuletzt zum völligen Umsturz des bestehenden Staates und der bestehenden Kirche führten.

Grade diese Anfänge aufs sorgsamste zu belauschen, ist die unerläßliche Aufgabe des Geschichtschreibers. Sie sind die Schlußkatastrophe in der Tragödie Ludwig's XIV. und als solche zugleich die Grundlage der neueren staatlichen und kirchlichen Entwicklung, an deren Werden und Reifen wir Alle noch mit unserem tiefsten Lieben und Hassen betheiligt sind.

Zweites Kapitel.

Die Anfänge der Oppositionsliteratur.

---

1. Fénelon.

Erst die neuere Zeit hat einen vollen Einblick in Fénelon's innerste Thätigkeit gewonnen. Diese Thätigkeit ist eine vorwiegend politische. Ja, es haben gewiß Diejenigen nicht Unrecht, welche meinen, Fénelon habe gehofft, dereinst, wie Richelieu und Mazarin, selbst an das Staatsruder zu kommen.

François de Salignac de la Motte-Fénelon wurde am 6. August 1651 auf dem Schloß (motte) Fénelon, im jetzigen Departement Dordogne, als Sprößling eines altadligen Geschlechts geboren. Zum Geistlichen bestimmt, wurde er in Saint-Sulpice zu Paris erzogen. In seiner Jugend träumte er von fernen Missionen, besonders Griechenland lockte ihn; Delphi, den Parnaß und das Tempethal wollte er sehen; und er wollte in Athen predigen, wo seine Vorbilder, Sokrates und der Apostel Paulus, gewirkt und gelehrt hatten. Die Ausführung dieses Planes scheiterte am Widerstand der Familie. Der junge Abbé wurde in der innern Mission verwendet: man übertrug ihm (1678) den Unterricht neubekehrter Katholikinnen, ein Amt, das ihn seit 1683 in nähere Beziehungen zu Bossuet brachte. Nach der Widerrufung des Edicts von Nantes wurde er an der Spitze eines Stabes von Geistlichen nach Aunis und in die Saintonge geschickt, wohin ihm seit 1681 Dragonnaden

vorangegangen waren, um an der Bekehrung der Ketzer zu arbeiten (Ende 1685—88). In diese Zeit fallen seine Schriften, Traité de l'éducation des filles, gedruckt 1687, und der Traité du ministère des Pasteurs (1688). Am 16. August 1689 wurde er auf Empfehlung des Herzogs von Beauvilliers zum Erzieher des Herzogs von Burgund, des Sohnes des Dauphins, ernannt. Dieses Ereigniß wurde für sein ganzes Leben entscheidend.

Seit diesem Augenblick gehörte Fénelon einzig seinem Zögling. Es erfüllte ihn mit Zagen und mit Begeisterung, daß von dem Gemüth Dessen, den er zu bilden habe, nicht blos das Glück und Unglück von zwanzig Millionen Unterthanen, sondern das Glück und Unglück von ganz Europa abhängig sei. Auf das erste Jugendalter des Prinzen sind Fénelon's Fabeln berechnet. Sie sind aus den Vorkommnissen des Tages, aus zufälligen Anlässen entstanden, jenachdem dieser oder jener Fehler und Irrthum des Prinzen gerügt, diese oder jene Lehre und Warnung scharf eingeprägt werden sollte. Mannichfaltig in ihrer Tonart, sind sie doch alle von gleicher Anmuth; von unnachsichtlichem Ernst, sind sie doch voll liebender Schonung. Als der Prinz älter geworden, folgten den Fabeln die dem Muster Lucian's nachgebildeten Todtengespräche. Der Gesichtskreis wird weiter, der Blick richtet sich auf Staat und Geschichte. Und zwar bereits mit der unverkennbaren Absicht, den Zögling von dem verführerischen Wege des Großvaters, von dessen Gewaltthätigkeit und Eroberungssucht, abzulenken. In dem Gespräch zwischen Heinrich IV. und dem Herzoge von Mayenne heißt es: „Die Könige wollen nicht, daß man die Dinge beim rechten Namen nenne; sie sind an die Schmeichelei gewöhnt und ziehen aus dieser den Anspruch der Größe.“ Und in dem Gespräch zwischen Franz I. und Karl V. wird dem stolzen Herrscher Spaniens prophezeit, daß seine gewaltsame Unterdrückung alles ächten Verdienstes und aller tieferen Bildung sein mächtiges Reich in unentrinnbares Verderben stürzen werde, als ein neues Beispiel der alten Lehre, daß der gefährlichste Feind des Glückes der Uebermuth sei.

Vollends überraschend aber ist es, wenn wir sehen, daß Fénelon

in demselben Sinn sogar in die unmittelbarste Gegenwart greift. Es ist der Entwurf eines Briefes an den König bekannt, welchen Fénelon ungefähr um Neujahr 1695 geschrieben haben muß. D'Alembert hat ihn zuerst in seiner akademischen Lobrede mitgetheilt und ihn als von der Hand Fénelon's herrührend bezeichnet (d'Alembert's Werke. Paris 1821. Bd. 2, S. 502); lange wurde die Aechtheit desselben bezweifelt, doch glauben heute kundige Beurtheiler die Züge Fénelon's darin sicher zu erkennen*). Der König wird in den herbsten Ausdrücken getadelt, daß er sein an sich gerechtes und edles Herz immer mehr zu Mißtrauen und Selbstsucht verkehre; Niemand wage mehr, vor dem König vom Staat und dessen Erfordernissen zu sprechen; der König denke ausschließlich nur an sich selbst, an sein Vergnügen und an den nächsten Vortheil; Frankreich sei verarmt, verarmt durch den Glanz und die Prachtliebe des Hofes, da doch in Wahrheit kein König groß sein könne auf Kosten seiner Unterthanen. Von der Aufhebung des Ediktes von Nantes ist freilich nirgends die Rede. Zuletzt wird die ungemessene Kriegslust gerügt. Auch durch die siegreichsten Erfolge werde ein ungerechter Krieg nie ein gerechter und nie seien erzwungene Friedensverträge von Dauer. Hauptsächlich gelte dies vom traurigen Krieg von 1672; kein Wunder daher, daß ganz Europa sich gegen den König erhebe. Jetzt, da man mehr als je der Stärke gegen den Feind bedürfe, sei das Land unterwühlt von Aufstand, der Staatsschatz leer an Hülfsmitteln; am rathsamsten sei es, daß der König sich endlich vor Gott erniedrige und seine ungerechten Eroberungen an Diejenigen zurückerstatte, denen er sie entrissen.

Es ist klar, daß dieser Brief von Fénelon nicht an den König selbst abgegeben wurde. Verbirgt er doch seine Autorschaft hinter

---

*) Der Brief hat eine kleine Literatur hervorgerufen; in Deutschland hat Ranke seine Aechtheit bezweifelt (Werke XI. 74), Döllinger sie vertheidigt (Allgemeine Zeitung, Beilage vom 9. Juli 1886). Zuletzt ist die Frage von Read im Bulletin de la société de l'historie du protestantisme français, Jahrgang 39 (1890), S. 113 ff. diskutirt worden. Jedenfalls lassen sich die Gedanken des Briefes aus Fénelon's Werken belegen.

den Worten: Sire, la personne qui prend la libertè de vous écrire cette lettre... vous aime sans être connue de vous. Die Maintenon spricht zu Ende 1695 in ihrer Korrespondenz mit dem Cardinal Noailles zweimal von einem ähnlichen, aber etwa drei Jahre älteren Briefe, der uns nicht erhalten ist; sie findet denselben gut geschrieben, aber zu hart und behandelt die Verfasserschaft als ein Geheimniß, in welches übrigens sie, als Freundin Fénelon's, gewiß von Anfang an eingeweiht war. Das war die Zeit, da, wie die Herzogin von Orleans, Elisabeth Charlotte, sagt, Fénelon mit der Maintenon in Versailles regierte.

Am 4. Februar 1695, nach fünfeinhalbjähriger Lehrthätigkeit, wurde er zum Erzbischof von Cambrai ernannt und an diese Ernennung die huldvolle Bedingung geknüpft, daß er nach wie vor der Lehrer des Prinzen bleibe und alljährlich auf drei Monate nach Versailles komme. Es scheint nicht, daß Ludwig XIV. eine besondere Vorliebe für ihn empfunden hat. Sollte die Ernennung zum Erzbischof mit ihren Grund haben in dem Wunsche des Königs, eine Trennung des dreizehnjährigen Prinzen von seinem bisherigen Leiter anzubahnen?

Fénelon verwaltete sein neues Amt mit thatkräftiger Umsicht und oft mit einem kirchlichen Eifer, welcher gegen seinen politischen Freisinn seltsam absticht. Beachten wir die geschichtlich beglaubigten Thatsachen seiner geistlichen Amtsführung, so erhellt unbestreitbar, daß Fénelon als Kirchenfürst durchaus nicht so mild und duldsam ist, wie ihn sein Schüler Ramsay, dann die französischen Philosophen und Dichter des achtzehnten Jahrhunderts und, nach deren Vorgang, Fénelon's geistlicher Lebensbeschreiber Bausset, ausgemalt haben. Freilich wird von Ramsay erzählt, daß Fénelon den Chevalier Saint-George, d. h. den unglücklichen Sohn Jacob's II. von England, vor aller religiösen Verfolgungssucht warnte; aber dies war unter den obwaltenden Bedingungen für diesen eine unerläßliche Regel der Klugheit. Aber gewiß ist, daß Fénelon, der doch sonst ein so scharfes Auge für alle Mißgriffe des Königs hatte, nie ein einziges Wort gegen dessen grausame Protestantenvernichtung äußert. Und ebenso

gewiß ist, daß er in einem langjährigen Briefwechsel mit Le Tellier, dem starren Beichtvater des Königs, diesen zu immer heftigerer Bekämpfung der Jansenisten aufstachelt. Endlich hat die Entdeckung neuer Dokumente aus der Zeit seiner Mission in der Saintonge, sowie ein sorgfältigeres Studium seines Briefwechsels, die Legende von einem deistisch angehauchten, milden, duldsamen und hochsinnigen Fénelon endgültig zerstört, und mit Bedauern sehen wir ihn als hart und intolerant im Bekehrungsgeschäft und zweizüngig in seinen brieflichen Berichten erscheinen, so daß sein Wesen in zwiefacher Beziehung ein pfäffisches genannt zu werden verdient, insofern dieser Ausdruck einen Mangel an Humanität, den die Zeit zum Theil entschuldigen mag, und auch einen Mangel an Geradheit und vornehmer Gesinnung bezeichnet. Und der Umstand, daß wichtige Fénelon'sche Papiere in Saint-Sulpice vor den Augen profaner Forschung sorgfältig gehütet werden, erweckt den Verdacht, daß dieselben den Charakter Fénelon's nicht in erfreulicherem Lichte erscheinen lassen.

Fénelon blieb in seiner tiefsten Seele Politiker. Seine Hauptsorge ist unverändert der Prinz. Er will einen König aus ihm bilden, dessen Geist seine pädagogische Kunst geformt, dessen Lebensanschauung unter seiner wachsamen Sorge sich gebildet und der in seinem zukünftigen Lebensgang sich gerne und vertrauensvoll der führenden Hand seines Lehrers bedienen würde, um das Glück Frankreichs und der Menschheit zu sein.

Bausset hat in seiner Lebensgeschichte Fénelon's (Paris 1808. Bd. 2, S. 187) wahrscheinlich gemacht, daß die Abfassung von Fénelon's berühmtestem Buch „Les Aventures de Télémaque“ in die Jahre 1695—96 fällt. Es soll dem Prinzen auch aus der Ferne die Grundsätze und Rathschläge des Lehrers bringen.

Minerva begleitet in der Gestalt des Mentors den jungen Telemach, welcher nach dem aus Troja noch nicht heimgekehrten Ulysses ausgeht. Der künftige Beherrscher von Ithaka sieht auf diesen Wanderungen die verschiedenartigsten Fürsten und Staaten, Grundsätze und Einrichtungen. Am längsten verweilt er bei Idomeneus, welcher einst Fürst der Kreter gewesen, aber von diesen ob

seiner Gewaltthätigkeit vertrieben war; jetzt herrscht er über Salent, einer von ihm gegründeten Stadt in Hesperien. Noch lebt die alte Eroberungslust und die alte Herrschsucht in ihm, aber Erfahrung und Unglück haben ihn gemildert; willig lauscht er den Rathschlägen Mentors. In der Lehrhaftigkeit dieser Rathschläge liegt der Kern des Buches; es ist albern, wenn einige französische Beurtheiler von dichterischem Werth oder gar von einer Vergleichung mit Homer und Virgil sprechen.

Diese Lehren selbst sind freilich noch sehr unbestimmt und allgemein. Grundlage ist das unbeschränkte Königthum; aber ein Königthum, das mit Verachtung aller äußeren Macht und Glanzfülle, aller Eroberungskriege und prunksüchtiger Feste und Bauten, durch Pflege und Hebung des Ackerbaues und des Handels, durch Erstrebung patriarchalischer Sitteneinfalt einzig auf das Wohl des Volkes bedacht ist. Nicht um seinetwillen sei der König von den Göttern zum König gemacht worden, sondern nur um des Volkes willen; dem Volk schulde er alle seine Zeit, seine Sorge, seine Liebe; nur so lange sei er des Thrones würdig, als er sich selber vergesse und ausschließlich dem Volk lebe. Der König sei nur der Hüter der Gesetze; durch seine Weisheit und Mäßigung solle er der Wohlfahrt der Menschen dienen, nicht aber seien die Menschen dazu bestimmt, durch Elend und feige Knechtschaft den Hochmuth und die Wollust eines Einzelnen zu nähren. Nur selten werden greifbare, auf vorhandene Uebel eingehende Verwaltungsmaßregeln angedeutet, wie z. B. die unbedingte Verwerfung der strengen Einfuhrverbote Colbert's. Zuweilen macht sich ein sehr aristokratischer Zug bemerkbar. Die Staatsangehörigen sollen in sieben verschiedene Klassen eingetheilt und diese durch feste Kleidergesetze scharf voneinander abgetrennt werden. Dennoch ist dieses Buch eine höchst bedeutende und kühne That. Es ist aus der schärfsten Beobachtung und Prüfung der herrschenden Persönlichkeiten und Zustände entsprungen. Gingen die Zeitgenossen allerdings zu weit, wenn sie in der Kalypso die Marquise von Montespan, in der Eucharis die Herzogin von Fontanges, in der Antiope die Herzogin von Burgund, in

Protesilaos den verabscheuten Louvois, in Sesostris und Idomeneus zum Theil Jacob II. von England, vor Allem aber König Ludwig XIV. selbst erblickten, so ist doch gewiß, daß wir weit mehr in Versailles als in Salent weilen.

Fénelon versichert, daß er niemals eine Veröffentlichung dieser an seinen Zögling heimlich gerichteten Mahnungen beabsichtigt habe, doch sei ein Abschreiber treulos genug gewesen, einige Kopien zu verbreiten. Thatsache ist, daß Abschriften unter allerlei Vorsichtsmaßregeln in Hofkreisen umgingen und daß die Pariser Firma Cl. Barbin 1699 den Druck unter dem Titel Suite du quatrième livre de l'Odyssée d'Homère ou les avantures de Télémaque auf Grund eines königlichen Privilegs vom 6. April des Jahres begann. Noch war der erste Band nicht vollendet, als Fénelon den Druck verbieten und die Exemplare aufkaufen ließ, wie Elisabeth Charlotte am 14. Juni 1699 an die Kurfürstin Sophie von Hannover schreibt (vergl. Ranke, Französische Geschichte V., 372). Das hinderte indessen den Verleger an der heimlichen Drucklegung des ganzen Werkes (in 5 Bänden) nicht. Im Juni erschien dasselbe übrigens auch im Haag bei dem Buchhändler Adrian Moëtjens. Der König war auf's äußerste erbittert, zumal er sah, daß alle seine Feinde, namentlich die auswärtigen Fürsten, sich dieses Buches mit schadenfroher Hast bemächtigten.

Inzwischen war Fénelon's Stellung am Hofe bereits erschüttert worden. Er hatte im Januar 1697 ein Buch Explication des maximes des saints sur la vie intérieure erscheinen lassen, in welchem eine namentlich von Bossuet bekämpfte und von der Kirche 1695 als Irrlehre verworfene mystische Doktrin (der aus Spanien stammende Quietismus) ihre Auferstehung zu feiern schien. In dem heftigen kirchlichen Streite, der sich nun entspann und in dessen theologischer Kontroverse sich viel weltliche, höfische Aspiration verbarg, unterlag der Erzbischof von Cambrai vor dem Forum des Papstes und unterwarf sich*). Noch ehe Rom sein: nous reprou-

*) Heute wissen wir, daß die völlige Unterwerfung gegenüber Rom, welcher der Theologe Fénelon in Wort und Bild eifrigen Ausdruck gab, nicht

vons et condamnons ce livre gesprochen (März 1699), verbot der König Fénelon den Aufenthalt in Versailles (August 1697), entfernte die als des Erzbischofs persönliche Freunde bekannten Unterlehrer aus der Umgebung seines Enkels und strich eigenhändig den Namen Fénelon's aus der Liste des Hofpersonals (zu Anfang 1699). Inzwischen verbreitete sich der Télémaque über die ganze Welt in unzähligen Auflagen und Uebersetzungen. Fénelon hat das Buch nie öffentlich anerkannt, aber es auch niemals verleugnet. Der Vermuthung, daß er der auffsehenerregenden Drucklegung des Werkes nicht völlig ferne gestanden habe, kann man sich nicht ganz verschließen. Vielleicht glaubte er zu Anfang 1699 ein kühnes Spiel spielen zu müssen, da er die Parthie von 1697 verloren sah. Jedenfalls verfolgte er das Geschick seines Buches mit warmem Interesse; er feilte, verbesserte, ergänzte es ohne Unterlaß, bald mildernd, bald durch Anspielungen auf neueste Tagesereignisse schärfend. Seit 1701 erscheint sein Name auf dem Titelblatt. Die Ausgabe, in welcher wir jetzt den Telemach lesen, nach dem Muster der Ilias in vier und zwanzig Bücher eingetheilt, ist noch unter den Augen Fénelon's selbst entstanden, wurde aber erst nach seinem Tod von seinem Neffen herausgegeben. Wunderliches Schicksal, daß dieses durchaus politische Buch wegen der Anmuth und Reinheit seiner Sprache jetzt ein harmloses Schulbuch geworden ist!

Telemach ist die berühmteste Schrift Fénelon's, aber nicht die bedeutendste. Je mehr sich die Lage Frankreichs verschlimmerte, desto rastloser wurde Fénelon in seinen politischen Bestrebungen. Und zwar nicht mehr blos in Form allgemeiner Betrachtung und Lehre, sondern in frischer Werkthätigkeit unmittelbar in den Gang der Dinge eingreifend. Alle blos moralisirende Ueberschwenglichkeit wurde von ihm allmählich abgestreift; er wurde immer unerschrockener und thatsächlicher, je dringender die trostlose Lage des Landes gründliche Reformen verlangte. Es wächst der Mensch mit seinen größeren Zwecken.

Fénelon, welcher bisher nur von einem weisen, aber unum-

---

eine aufrichtige gewesen ist. Er heuchelte angesichts der drohenden gänzlichen Vernichtung seiner Machtstellung.

schränkten Königthum gesprochen hatte, fordert von jetzt ab eine verfassungsmäßige Beschränkung.

Zunächst geschieht dies in seinen Briefen an die Herzöge von Beauvilliers und Chevreuse, welche das unbedingte Vertrauen des Königs besaßen, jedoch, wie Saint-Simon in seinen Denkwürdigkeiten erzählt, auch jetzt noch über alle wichtigsten Angelegenheiten den Rath Fénelon's einholten. Besonders beachtenswerth sind die Briefe, welche Fénelon zur Zeit des spanischen Erbfolgekrieges schrieb. Kein Geschichtschreiber darf sie übersehen, wenn es gilt, von der trostlosen Verödung des Landes und von der gefahrdrohenden Verwilderung des Heeres ein anschauliches Bild zu gewinnen. Fénelon fordert den völligen und rückhaltlosen Bruch mit aller bisher eingehaltenen Politik. Den Frieden, meint Fénelon, müsse der König um jeden Preis erkaufen; dies sei die einzige Rettung des ihm von Gott anvertrauten Reiches. Am 4. August 1710 schreibt er, daß der zerrüttete Credit nur wiederhergestellt werden könne, wenn der König sich zu einem Schritt entschließe, der ihm freilich schwer genug ankommen werde. Solle der Krieg ein erträgliches Ende finden, so müsse der Krieg aus einer Sache des Königs eine Sache der Nation werden; dies sei aber nur erreichbar, wenn der König mit einer Anzahl von Notabeln aus den verschiedenen Ständen und Provinzen aufrichtig unterhandle und sich an deren Beschlüsse binde. Ja, am besten sei es, die alten Generalstände wiedereinzuberufen, doch wolle er von diesen einstweilen absehen, weil die Plötzlichkeit des Ueberganges manche Gefahr in sich trage. Fénelon schließt: „Verzeiht, mein guter Herzog, meine unkluge Dreistigkeit; wenn ich Frankreich, den König und das königliche Haus weniger liebte, würde ich schweigen; übrigens weiß ich, zu wem ich rede.“

Und noch bestimmter treten dieselben Ansichten von der Nothwendigkeit ständischer Mitwirkung in seinen Briefen und Denkschriften an den Herzog von Burgund auf. Der persönliche Verkehr zwischen Zögling und Lehrer war durch das Verbot des Königs aufgehoben. Als im Jahr 1702 der Herzog auf seinem Feldzug Cambrai berührte, gestattete der König ein Zusammentreffen mit

dem geliebten Lehrer nur unter dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß dies nicht unter vier Augen geschehe. Aber durch Beauvilliers' Vermittelung erhielt sich ein reger Briefwechsel, seit nach vierjährigem Schweigen, zu Weihnachten 1701, der nun zwanzigjährige Herzog heimlich ein Schreiben voll dankbaren Vertrauens an Fénelon gerichtet hatte. Es ist ein gleich ehrendes Zeugniß für Fénelon wie für den jungen Herzog, daß Jener sich nie zum Schmeichler erniedrigt und Dieser jede ernste Mahnung mit ernstem Sinn aufnimmt. Der Verkehr steigert sich, nachdem am 4. April 1711 der Dauphin gestorben und durch diesen unerwarteten Tod der Herzog von Burgund der nächste Thronfolger wurde. Der Brief, welchen Fénelon nach der ersten Kunde dieses Ereignisses schrieb, ist wahrhaft ergreifend; er schließt mit den einfach großen Worten: „Il faut vouloir être le père et non le maître; il ne faut pas que tous soient à un seul, mais un seul doit être à tous pour faire leur bonheur.“ Schon vorher hatte ihm Fénelon eine neue kleine Schrift übersandt: „Directions pour la conscience d'un Roi“ (erst 1734 gedruckt); tief und edel, wenn wir von dem Mangel jeglicher Aufforderung zu religiöser Toleranz absehen. Herder, welcher in innerer Seelenverwandtschaft eine unverkennbare Vorliebe für Fénelon hegte, hat in der Adrastea und in den Humanitätsbriefen vortreffliche Auszüge gegeben. Und wenn Lessing (Lachm. Bd. 3, S. 175) mit einigem Recht sagen konnte, daß diese Ermahnungen allenfalls auch ein Schullehrer von gutem Verstande ausdenken könne, so ist doch hinzuzufügen, daß Fénelon selbst weit entfernt ist, sich mit solchen nur allgemeinen Andeutungen zu begnügen. Er, der bereits von der ganzen Umgebung des Hofes als der künftige Mazarin bezeichnet wurde, trat sogleich mit dem Entwurf einer neuen Verfassung hervor, deren Brennpunkt die Einführung einer geordneten Volksvertretung ist. Dieser Entwurf wurde im November 1711 vorerst mit dem Herzog von Chevreuse durchgesprochen und alsdann dem Prinzen selbst vorgelegt.

Nicht nach der Utopie im Telemach, sondern nach diesem Entwurf müssen wir Fénelon's staatsmännische Denkweise und

Gesinnung beurtheilen. Als Grundbedingung eines besseren Zustandes wird auch hier wieder Friede um jeden Preis gefordert, und darauf Verminderung des Heeres, Verbesserung seiner Einrichtung. Gemessenste Sparsamkeit im Hofhalt; gleichmäßige Vertheilung der Steuern und öffentlichen Lasten nach den bereits in Languedoc bestehenden Rechten; Wiederherstellung der Provinzialstände, ebenfalls nach dem Muster von Languedoc, in deren Händen hauptsächlich die Verwaltung liegt, während die Regierung nur die Oberaufsicht führt. Und als Spitze des Ganzen die Generalstände, zusammengesetzt in jedem Bezirk aus einem vom Adel erwählten Herrn des alten und hohen Adels und aus einem vom dritten Stand erwählten Vertreter des dritten Standes. Die Wahl ist durchaus frei; kein Abgeordneter darf, während er Abgeordneter ist, vom König befördert werden. Der Zusammentritt der Stände erfolgt alle drei Jahre; nur der Ort, nicht die Dauer der Sitzung ist vom König abhängig. Die Stände haben die umfassendsten Rechte in der Verwaltung, in der Justiz, in den Finanzen, in Kriegs- und Friedensunterhandlungen.

Freilich sind diese Bestimmungen noch sehr in den ersten unzulänglichen Umrissen gehalten. Wie im Telemach, so ist auch hier dem Adel und der Geistlichkeit noch immer ein bedeutender Vorrang zuerkannt; aber es ist doch mit klarer Sicherheit der einzuschlagende Weg vorgezeichnet und der dritte Stand ist befreit von aller Beschränkung und Unterdrückung. Welch ein gewaltiger Gegensatz zwischen der Politik Bossuet's und Fénelon's!

Alle diese Hoffnungen wurden jäh zertrümmert. Der Herzog von Burgund starb plötzlich am 18. Februar 1712. Es ist schwer zu entscheiden, inwieweit derselbe, falls er den Thron bestiegen hätte, die Rathschläge Fénelon's befolgt haben würde. Es ist zwar bekannt, daß er bangte vor der erschreckenden Verantwortlichkeit unbeschränkter Selbstherrlichkeit; aber fast scheint es, als habe er sich mehr einer freieren Bewegung des Beamtenthums als einer ständischen Mitwirkung zugeneigt.

Ganz Frankreich war über diesen Tod in tiefster Trauer.

Doch raffte sich Fénelon schnell zu neuer That auf. Er widmet der Regelung und Zusammensetzung der künftigen Regentschaft eine beträchtliche Anzahl von Denkschriften. Er bezeichnet die Herzöge von Beauvilliers und Chevreuse und den Herzog von Saint-Simon als Mitglieder derselben. Die Verordnung, welche die Regentschaft einsetzt, soll einer Versammlung von Notablen mitgetheilt und sodann in die Bücher des Parlaments eingetragen werden.

Jedoch auch diese Mühen waren vergebens. Am 5. November 1712, neun Monate nach dem Herzoge von Burgund, starb der Herzog von Chevreuse; am 31. August 1714 der Herzog von Beauvilliers. Die Regentschaft des gefürchteten Herzogs von Orleans stand in nächster Aussicht. Was Fénelon das Leben lebenswerth gemacht hatte, war verloren. Am 7. Januar 1715 starb er.

Es ist falsch, wenn einige Erzähler von einer angeblichen Verzeihung des Königs berichten. Die akademischen Gedächtnißreden von du Broze und Dacier wagten nicht, den verfehmten Telemach zu erwähnen.

Den unerwünschten Sturmvogel kann der Schiffer tödten, aber der nahende Sturm wächst dennoch unaufhaltsam.

2. Vauban und Boisguillebert.

Um dieselbe Zeit, da Fénelon für die politische Besserung und Befreiung wirkte, wirkten Vauban und Boisguillebert für die wirthschaftliche.

Auch hier erhebt sich der Widerstand in der nächsten Nähe des Königs. Der Marschall Vauban, jener gewaltige Feldherr, der mit seiner genialen Befestigungskunst dreiunddreißig neue Festungen angelegt und dreihundert alte erneuert und umgestaltet, der dreiundfünfzig Belagerungen geleitet und in hundertundvierzig Schlachten gefochten, hat ein Buch geschrieben: „Projet d'une dîme royale“ (1707)*). Dies Buch, das, wie die S. 36 zu

*) Hier der vollständige Titel, der ein ganzes Programm enthält: Projet d'une dixme royale, qui, supprimant la Taille, les Aydes, les Doüanes d'une Province à l'autre, les Décimes du Clergé, les Affaires extraordinaires; & tous autres Impôts onéreux & non volontaires: Et

nennenden, in der Sammlung der Economistes français von E. Daire (Paris 1843) neu herausgegeben worden ist, ist für die Beurtheilung der Zeitstimmung um so wichtiger, da bei Vauban nicht der leiseste Zweifel an der treuesten Anhänglichkeit für den König aufkommen kann.

Keiner kannte die innere Lage Frankreichs genauer. Mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch hatte er Frankreich nach allen Richtungen durchzogen; und niemals blos als Soldat, sondern immer zugleich mit dem Auge des prüfenden Staatsmannes und Menschenfreundes. Ueberall hatte er auf diesen Zügen alle erheblichen, auf Krieg und Seewesen, auf Finanzen, Handel, Kirche und innere Verwaltung bezüglichen Thatsachen mit liebevoller Sorgfalt verzeichnet; er ist der Vater der französischen Statistik (vergl. Dîme royale, Kap. X.: Projets de dénombrements et de l'utilité qu'on en peut tirer, mit Tabellenformularien). Wie erschreckend und trostlos aber war das Ergebniß, das er aus diesem emsigen Umfragen gewann und in jenen großen Manuscriptbänden buchte, deren Fragmente 1843—46 unter dem alten Titel: Oisivetés de M. de Vauban veröffentlicht worden sind. Er sagt (Ausg. Daire, S. 34 f.): „Durch alle Forschungen, welche ich angestellt habe, habe ich erfahren, daß fast der zehnte Theil des Volkes am Bettelstab ist und in der That bettelt, daß von den neun anderen Theilen nur fünf im Stande sind, Jenen ein Almosen zu geben, daß von den übrigen vier wieder drei ganz und gar von Schulden und Rechtshändeln erdrückt werden, und daß der Rest, unter welchen ich einzelne Männer des Heeres, des Gerichts und der Geistlichkeit, den Adel, Beamte, gute Kaufleute und wohlhabende Bürger stelle, höchstens auf hunderttausend Familien zu rechnen ist.“ Vauban war über die tiefste Grundursache dieses unsäglichen Elends nicht zweifelhaft. „Man verachtet und überlastet,“ sagt er, „die partie basse, die doch sowohl durch ihre

diminuant le prix du Sel de moitié & plus, produiroit au Roy un Revenu certain et suffisant, sans frais; & sans être à charge à l'un de ses sujets plus qu' à l'autre, qui s'augmenteroit considérablement par la meilleure Culture des Terres.

Anzahl wie durch ihre wirklichen Leistungen der Grundpfeiler des Staates ist. Warum aber sind die Großen frei von Lasten und Steuern?“ Mit edelster Herzenswärme führt Vauban den Satz aus, daß alle Unterthanen ohne Unterschied des Standes in gleicher Weise die natürliche Verpflichtung haben, nach Verhältniß ihres Einkommens und ihrer Erträgnisse zur Deckung der Staatsbedürfnisse beizutragen, und daß jedes Vorrecht, welches von diesen Beiträgen befreit, eine Ungerechtigkeit und ein Mißbrauch ist. Und behufs dieser zu erzielenden Gleichmäßigkeit schlägt Vauban vor, die Unmasse jener willkürlichen und drückenden Lasten, welche unter dem Namen der tailles, capitations, aides, traites foraines etc. erhoben wurden, durch eine einzige Hauptsteuer zu ersetzen, welche entweder als Natural= oder als Geldleistung bestritten werden müsse und, je nach den Umständen, zwischen dem zehnten und zwanzigsten Theil des Einkommens als höchstem und niedrigstem Satz auf und ab schwanken könne. Diese Steuer soll vier verschiedene Quellen haben: 1) die Zehnten von allen Fruchternten, in Natur zu leisten, ohne Rücksicht auf Stand oder etwaige Provinzialvorrechte; 2) die Zehnten von allem Geldbesitz und Einkommen, vom Prinzen bis zum Niedrigsten; 3) eine mäßige Auflage auf das Salz, aber unter die verschiedenen Stände und Provinzen gleichmäßig vertheilt; 4) feste Abgaben von den Domänen, Feudalrechten und anderen zufälligen Erträgen, bei denen die Neuerung schwer einführbar wäre.

Sicher hatte sich Vauban in der Form vergriffen. Jene Zehntenablieferung würde sich sehr bald als Unmöglichkeit gezeigt haben. Aber wichtiger als die Form ist der leitende Grundgedanke, und dieser war ein völliger Umsturz aller bestehenden Gerechtsame und Gewohnheiten. Vauban täuschte sich nicht, welchen Anstoß sein Vorschlag einer allgemeinen und gleichmäßigen Steuervertheilung erregen werde. Mit tief ergreifenden Worten klagt er, „daß die Zeit noch nicht gekommen sei, um das arme leidende Volk aus den Händen jenes Otterngezüchts zu reißen, das zu nichts da sei, als um die Galeeren zu füllen, und das doch in Paris so stolz herausfordernd einherschreite, als habe es den Staat gerettet“. Und in der That sollte Vauban nur

allzubald das Opfer seiner edlen Bestrebungen werden. Der Herzog von Saint-Simon erzählt, daß, als der Marschall dem König sein Buch überreichte, er bei diesem einen sehr üblen Empfang fand. Plötzlich waren alle seine großen Verdienste, seine militärische Genialität, seine langbewährte Treue vergessen; der Marschall galt fortan nur als ein Unsinniger, ja als strafwürdiger Verbrecher. Der greise Krieger konnte diese Ungnade nicht verwinden. Am 14. Februar 1707 wurde Vauban's Buch vom Staatsrath mit Beschlag belegt, da es Dinge enthalte, welche der öffentlichen Ordnung und den Landessitten zuwider seien und am 19. März wurde diese Verfügung noch verschärft. Wenige Tage nachher, am 30. März, starb er.

Neben Vauban steht Boisguillebert. In allen Grundanschauungen ist er mit Vauban so durchaus übereinstimmend, daß es nicht an Uebelwollenden fehlte, welche meinten, der alte Feldherr habe selbst nichts Eigenes und Selbständiges geschaffen, sondern habe Boisguillebert nur mit seinem einflußreichen Namen unterstützen wollen. Allein Saint-Simon (Ausg. Chéruel u. Régnier V., 150) berichtet ganz ausdrücklich, daß Beide, ohne sich zu kennen, denselben Studien oblagen und zu ähnlichen Resultaten kamen. Boisguillebert's Vorschläge erschienen zuerst im Druck, worauf allerdings Vauban, peu attaché aux siens, mais ardent pour le soulagement des peuples et pour le bien de l'Etat, sie bei der definitiven Redaktion seines Werkes mit Nutzen zu Rathe zog. Die bedeutendsten Abweichungen in der Ausführung des Einzelnen hat Saint-Simon in einer kurzen Vergleichung der beiden Systeme hervorgehoben.

Pierre Le Pesant von Boisguillebert war ein geachteter Gerichtsbeamter in Rouen. Sein Hauptwerk „Détail de la France sous le règne de Louis XIV" erschien zuerst 1697 und erregte 1707 als Factum de la France ou moyens très faciles de faire recevoir au roi 84 millions par dessus la capitation etc., völlig umgearbeitet, so großes Aufsehen, daß es fast gleichzeitig mit dem Buche Vauban's vom Staatsrath mit Beschlag belegt wurde (14. März)*).

*) Die gesammelten ökonomischen Werke Boisguillebert's erschienen seit 1707 anonym (2 Bände) und wurden 1712 unter dem irrthümlichen, aber die

Boisguillebert wurde eine Zeitlang verfolgt, dann aber durch die Gunst einiger mächtiger Beschützer wieder in sein Amt gesetzt. Er starb 1714 und hat es so zu seinem Schmerze noch erlebt, wie der König (1710) mit Hülfe seines geistlichen Berathers und eines gefügigen Finanzrathes sich zur Einführung jener von ihm und Vauban vorgeschlagenen dîme royale (dixième denier) entschloß, indem er sie in ihr Gegentheil verkehrte, da sie nicht an die Stelle, sondern an die Seite aller bestehenden erdrückenden Steuern trat (Saint-Simon, VIII., 136—143). Erst unter der Regentschaft (1718) wurden einige lokal beschränkte, unzulängliche Versuche mit dem System Vauban-Boisguillebert gemacht (ib. XIV., 302).

Gleichwie bei Vauban, so liegt auch bei Boisguillebert aller Nachdruck auf der Nothwendigkeit der gleichmäßigen Steuervertheilung, der Aufhebung aller Vorrechte und Befreiungen. Auch er dringt auf die ausnahmslose Einführung eines Zehnten, aber in Geld, nicht in Natur. Und zugleich geht er tiefer auf das Wesen und die Quelle des Nationalreichthums selbst ein, auf die Bedeutung des Geldes als Tauschmittel, auf die Freiheit des Handels, auf die Gefahren der Zölle. Das Geheimniß der Wiedergeburt, sagt er, ist die Abschaffung aller fiscalischen Maßregeln, welche Ackerbau und Handel erdrücken; das Volk will nichts als die Erlaubniß und die Ungestörtheit der Arbeit und des Verkehrs, oder, mit anderen Worten, die Erlaubniß, sich bereichern zu können. War die bisherige Volkswirthschaft lediglich darauf hinausgegangen, so viel Geld als möglich im Lande zu behalten oder in das Land hereinzuziehen, um es unter den verschiedenartigsten Namen und Formen sofort der Regierung in die Hände zu spielen, so tritt hier fest und bewußt die allgemeine Wohlfahrt des Volkes als höchstes Ziel auf. Die Finanzkunst soll nicht die Kunst sein, das Volk auszubeuten, sondern die Leistungsfähigkeit desselben zu steigern.

Heut werden diese Versuche nicht mehr beachtet; sie sind im Staat sowohl wie in der Wissenschaft weit überholt. Aber sie sind

öffentliche Aufmerksamkeit erregenden Titel: Testament politique du Maréchal de Vauban neu edirt.

und bleiben unverfälschte Zeugnisse ihrer Zeit; auch bei Fénelon begegnen wir denselben Ueberzeugungen.

Die Physiokraten, d. h. die volkswirthschaftliche Richtung der nächsten Folgezeit, an ihrer Spitze der ältere Mirabeau, sowie die mit den Physiokraten gleichzeitigen Staatsmänner, sind auf die hier angeregten Gedanken zurückgekommen; die einen, sie wissenschaftlich weiter fortbildend, die anderen, ihre thatsächliche Verwirklichung anstrebend. Die Erlösungsbedürftigkeit des Volkes von den herrschenden Mißbräuchen war scharf ausgesprochen. Alle Staatsangehörigen sollen gleiche Rechte und gleiche Pflichten haben; das Vorrecht ist Unrecht.

3. Saint-Evremont und Fontenelle. Bayle und Le Clerc.

Wer Blut säet, wird Blut ernten. Ludwig XIV. wollte seinem Lande die religiöse Einheit bringen, und statt der Einheit erwuchs Groll und Zwietracht. Noch immer hat pfäffische Verfolgungssucht nur dem Zweifel und der Freigeisterei in die Hände gearbeitet.

Selbst Boileau, sonst so fügsam und durch niedrige Schmeichelei berüchtigt, griff die Jesuiten in einer scharfen Satire an, und setzte Arnauld, dem Haupt der Jansenisten, eine Grabschrift, in welcher er mit warmempfundenem Schmerz dessen Opfertod feiert und gegen die Moral der falschen Priester eifert. Und man lese die herrlichen Charakterzeichnungen La Bruyères, besonders den feinen satirischen Abschnitt über die Moden, und man wird sich auf's eindringlichste überzeugen, welche hohen und freien Ideale inmitten des allgemeinen Druckes sich regen.

Uebertreibend, aber nicht grundlos klagt die Pfalzgräfin Elisabeth Charlotte schon 1698, daß es in Paris nur wenige junge Leute gebe, die sich nicht brüsteten, Atheisten zu sein.

Es sind zunächst nur vereinzelte Geister, welche öffentlich das Wort nehmen; aber diese Vorpostengefechte sind so ernst und weitgreifend, wie sie nur einem entscheidenden Kampf auf Tod und Leben vorangehen.

Diese Vorkämpfer des religiösen Freisinnes sind zum Theil

katholische, zum Theil protestantische Schriftsteller. Der Grundgedanke ist derselbe, nur die Tonart ist verschieden. Die einen sind oberflächlicher und darum in sich abgeschlossener, die anderen grübelnder und tiefdringender. Unter den Katholiken sind die Hervorragendsten Saint-Evremont und Fontenelle, unter den Protestanten Bayle und Le Clerc.

Charles de Saint-Denis, Seigneur de Saint-Evremont, am 1. April 1613 in der Normandie geboren, war ein tapferer Soldat gewesen, hatte sich aber, nachdem ihn unvorsichtige Aeußerungen über Mazarin und eine Satire gegen den Frieden von 1659 beim jungen König Ludwig XIV. in Ungnade gebracht, 1662 nach England geflüchtet. Von 1664—1670 lebte er im Haag, dann kehrte er nach London zurück, woselbst er 1703 starb und in der Westminsterabtei begraben wurde. Er gehört zu jenen eleganten großen Herren, welche durch ihren geistreichen Witz und durch ihre glänzende und ausschweifende Leichtlebigkeit den Höfen Ludwig's XIV. und Karl's II. einen so seltsamen Reiz geben. An Stellung, Geist und Vielseitigkeit einem Bolingbroke vergleichbar, überragt er ihn doch an Ernst und Gediegenheit der Gesinnung. Es ist höchst ergötzlich zu lesen, wenn in der fein satirischen „Conversation du Maréchal d'Hoquincourt avec le père Canaye“ (etwa 1655 geschrieben) ein Jesuit, von dem Sprechenden in die Enge getrieben, mit lachender Offenheit eingesteht, daß es sich in den Gehässigkeiten und Verfolgungen der Jesuiten gegen die Jansenisten durchaus nicht um die Glaubenslehre von der Gnade und Rechtfertigung handle, sondern einzig um die Herrschaft im Beichtstuhl. Aber je höhnischer er die wurmstichige Schale verwirft, um so sorgsamer pflegt er den unzerstörbaren Kern. Die „Lettre au Maréchal de Créquy sur la religion“ (1672) predigt mit freudiger Ueberzeugung, daß der Schwerpunkt der Religion nicht im Glauben liege, sondern in den guten Werken und Sitten. „Das Christenthum,“ heißt es, „ist die reinste und vollkommenste Religion, weil es die reinste und vollkommenste Sittenlehre ist. Die Philosophie begnügt sich, uns das Leiden ertragen zu lehren; das Christenthum lehrt uns, selbst in diesem Leiden die Güte und Weis-

heit Gottes erkennen.“ Und darauf fährt Saint-Evremont fort: „Die Anhänglichkeit an meinen Glauben reizt mich durchaus nicht gegen den Glauben Anderer; einzig die Verstellung und Heuchelei sind in der Religion hassenswerth; wer ehrlich und aufrichtig glaubt, ist, wenn dieser Glaube falsch ist, nicht zu verfolgen, sondern nur zu beklagen. Der Weg zur Einheit ist nicht der unablässige Streit über die Glaubenslehre. Beachten wir, wie in der alten Zeit die Bekehrungen sich machten, so werden wir finden, daß sie von der Rührung des Gemüths ausgingen, nicht von der Ueberzeugung des Verstandes. Im Herzen muß die Empfänglichkeit für die christliche Wahrheit sein; das Herz wird von der göttlichen Gnade tiefer getroffen als der Verstand von der göttlichen Offenbarung. Gottes Unermeßlichkeit verwirrt unsere beschränkte Fassungskraft, seine Güte aber zwingt uns unwiderstehlich zur Liebe. Liebe Gott und deinen Nächsten, das ist nach dem heiligen Paulus die Grundlehre. Die christliche Religion mildert, was wild in uns ist; sie befiehlt Liebe, selbst gegen unsere Feinde. So ist es in den Zeiten des Urchristenthums gewesen; und ist es heut anders, so kommt dies nur daher, daß die Religion jetzt mehr unsere Denkkraft als unser Gefühl beschäftigt. Aus der Verschiedenheit der Meinungen sind Parteiungen, aus den Parteiungen Kriege entstanden. Und dies Uebel wird dauern, bis die Religion aus der Neugier unseres Verstandes wieder einkehrt in die Innigkeit des Herzens, aus der kalten Anmaßlichkeit des Denkens in die sanften Regungen der Liebe.“

Fontenelle wendet sich mehr gegen die Glaubenslehre selbst. Er ist am 11. Februar 1657 zu Rouen geboren und am 9. Januar 1757 als hundertjähriger Greis zu Paris gestorben. Die im Jahre 1686 erschienenen „Entretiens sur la pluralité des mondes“ führten die Thatsachen der cartesischen und copernikanischen Naturlehre in die allgemeine Bildung; er wurde für Descartes, was später Voltaire für Locke und Newton. Grimm sagt in der Correspondance littéraire (Ausg. Tourneux III, 338): „Die unwissenden und geistesarmen Weltleute, selbst die Frauen, deren Neigungen und Beschäftigungen in Allem, was Geist und Sitte der Franzosen be-

trifft, von so großem Einfluß sind, haben hier die Grundsätze einer wahren Philosophie geschöpft; und grade die gesuchten Zierlichkeiten seines Stils, welche ein strenger Geschmack verdammen muß, haben dazu beigetragen, die Grenzen des Lichts, das Streben nach Wahrheit, die Herrschaft der Vernunft zu erweitern!" Und von dieser gesicherten Stellung aus eröffnet Fontenelle einzelne kecke und tief wirksame Streifzüge. Im Januar 1686 erschien in der von Bayle herausgegebenen Zeitschrift „Nouvelles de la république des lettres" eine satirische Allegorie von ihm: „Relation de l'île de Bornéo." Ein angeblich in Batavia geschriebener Brief berichtet, daß auf der Insel Borneo zwei Schwestern, Mréo (Rome) und Eénegu (Genève), d. h. Katholicismus und Protestantismus, sich nach dem Tode ihrer Mutter Mliséo (?) um den erledigten Thron streiten. Mréo war ohne Schwierigkeit anerkannt worden, bald aber hatte sie durch unerträglichen Druck und Zwang sich alle freieren Geister entfremdet; alle Unterthanen sollten ihr ihre geheimsten Gedanken mittheilen, ihr all ihr Geld bringen; die höchste Gnadenbezeugung, welche die Königin ihnen gewährte, war der Fußkuß; bevor sie aber zu diesem zugelassen wurden, mußten sie sogar die Knochen verstorbener Günstlinge verehren. Da trat eine neue Königin, Eénegu, auf. Sie unterdrückt alle diese harten Neuerungen, fordert den Thron, nennt sich die ächte Tochter der jüngst verschiedenen Königin und beweist diese ihre Ansprüche durch ihre Aehnlichkeit mit der Mutter, während Mréo große Sorge trug, ihrerseits die Bildnisse der Mutter zu verheimlichen und zu unterschlagen. Blutige Schlachten erheben sich unter den Parteien beider Prätendenten. Keine von beiden Parteien hat bisher vollständig gesiegt; aber vor Kurzem hat sich Eénegu durch einen plötzlichen Ueberfall überraschen lassen und ist, wenn auch nicht überwunden, so doch bedeutend geschwächt worden! — Und ganz auf denselben Zweck zielt die 1687 veröffentlichte „Histoire des oracles", eine einsichtige und geschickte Bearbeitung eines Buches von dem gelehrten Holländer van Dale. Indem Fontenelle zu beweisen sucht, daß die Orakel lediglich Priestertrug waren, zieht er aus diesem Satz sehr dreiste Folgerungen gegen das Wesen des Kirchenglaubens und der

Priesterherrschaft überhaupt. „Bevor man nach der Ursache einer Sache fragt,“ sagt Fontenelle, „muß man genau nach der Sache selbst fragen.“ „Nicht diejenigen Dinge setzen uns in Verlegenheit, welche sind und deren Ursache wir nicht kennen, sondern diejenigen, welche nicht sind, und für welche wir doch eine Ursache suchen.“ „Im Jahr 1593 verbreitete sich das Gerücht, daß in Schlesien einem siebenjährigen Kinde, welches die Milchzähne verloren hatte, ein goldener Zahn gewachsen sei; es entstanden die heftigsten Streitigkeiten über dies Wunder, dicke Bücher wurden geschrieben. Es fehlte nichts, als daß der Zahn wirklich von Gold gewesen wäre; aber als ihn ein Goldschmied untersuchte, fand er, daß man dem Zahn nur äußerlich mit großer Kunst ein Goldblatt aufgeheftet hatte.“ „Alles Denken besteht darin, daß man ein jedes Ding anschaut, wie es ist, frei von aller trügerischen Hülle.“

Aber Fontenelle war nicht Mann genug, diese Bestrebungen mit Nachdruck zu verfolgen. Es fehlte ihm die Seelengröße, welche selbst mit Opfern für die Sache einsteht. Er diente der Wahrheit, so lange er sich von ihr Nutzen versprach; er zog sich von ihr zurück, sobald sie ihm Gefahr drohte. Anfangs hatte König und Geistlichkeit ihn wenig beachtet, ja sogar nicht einmal den Sinn jener Allegorie gehörig verstanden; als man auf ihn aufmerksam geworden und er für seine Ruhe fürchten mußte, gab er diese Art der Schriftstellerei auf. Seitdem hat er nie wieder eine irgend verfängliche Frage berührt; „und wenn ich die ganze Hand mit Wahrheiten angefüllt hätte“, pflegte er mit feiger Selbstgefälligkeit zu sagen, „so würde ich mich wohl hüten, diese Hand jemals zu öffnen,“ vgl. Grimm a. a. O. S. 346. Nur die Geschichte der Académie des sciences, welche er als ihr ständiger Secretär schrieb, hat unter seinen späteren Schriften noch Anspruch auf Beachtung. Es ist zu hart, wenn Lessing (Bd. 3, S. 410) von Fontenelle sagt, daß er nichts als ein witziger Kopf war, welcher das Unglück hatte, hundert Jahre witzig zu bleiben; aber nicht minder einseitig ist es, wenn der verdienstvolle Flourens in seiner kleinen Schrift „Fontenelle ou de la philosophie moderne, Paris 1847“, den Versuch

macht, Fontenelle als einen epochemachenden Geistesheroen zu schildern.

Eingreifender ist die Literatur der vertriebenen protestantischen Flüchtlinge.

Sie dringen bis auf die tiefste metaphysische Wurzel. Sie begnügen sich nicht, nur Liebe und Duldung zu predigen, sie umgehen nicht kleinmüthig oder spottend die Geheimnisse der Glaubenslehre; sie fragen nach dem Grund und Recht der Religion. Die Kritik des Kirchenregiments wird Religionskritik.

Mit Recht sagt Herder in der Adrastea, daß Ludwig XIV., freilich sehr gegen seine Absicht, durch diese Flüchtlingsliteratur den Völkern die reichste Vergütung für all das Unheil gewährte, das er durch seine ungerechten Kriege und Verwüstungen ihnen zugefügt hatte.

Der Begründer und der bedeutendste Träger dieser Richtung ist Pierre Bayle; eine kühne Faustnatur, in welcher alle tiefsten Fragen der Menschheit rastlos herumwühlen.

Im Jahr 1647 zu le Carlat in der Grafschaft Foix geboren, von streng reformirten Aeltern erzogen, hatte er sich 1669 von gelehrten Jesuiten für den Katholicismus gewinnen lassen, war aber schon nach siebzehn Monaten zum Protestantismus wieder zurückgekehrt, weil er sich von der Wahrheit der katholischen Abendmahlslehre nicht überzeugen konnte. Darauf hatte Bayle in Genf emsig cartesische Philosophie studirt, hatte eine Zeitlang in Rouen und Paris gelebt und seit 1675 eine Professur auf der Akademie in Sedan verwaltet. Nachdem durch die harten Maßregeln, welche der Widerrufung des Edictes von Nantes vorangingen, die Schule von Sedan aufgehoben war, fand er an der Schule von Rotterdam eine Zuflucht. Bald aber verwickelten ihn seine Schriften in heftige Streitigkeiten mit den eigenen Glaubensgenossen. Er wurde 1693 seines Amtes entsetzt. Um so ausschließlicher gehörte er nunmehr seiner schriftstellerischen Thätigkeit. Am 28. December 1706 unterlag er der unausgesetzten Anstrengung und Aufregung.

Bereits in seiner ersten Schrift: „Pensées diverses écrites à l'occasion de la comète“, welche im Jahr 1682 herauskam, spricht

Bayle das berühmte Wort aus, daß der Unglaube, selbst die offene Gottesleugnung, besser sei als der Aberglaube, welcher mit innerster Nothwendigkeit immer mit der gehässigsten Ausschließlichkeit und Verdammungssucht verknüpft sei, und daß daher der Staat auch den Atheisten unumschränkte Duldung zu gewähren habe. Dieselbe Forderung der Duldung auch für Juden, Türken und Gottesleugner wiederholt er in den trefflichen Flugschriften, welche er auf Grund der französischen Protestantenverfolgungen schrieb, namentlich in der kleinen Flugschrift „Ce que c'est que la France toute catholique sous Louis le Grand“ (März 1686) und in dem „Commentaire philosophique sur les paroles: Contrains-les d'entrer“ (August 1686). „Was soll man,“ ruft er entrüstet aus, „bei derartigen Gewaltthätigkeiten vom Christenthum urtheilen? Muß man nicht meinen, daß es eine blutdürstige Religion sei, welche, um ihren Gewissenszwang voll ins Werk zu setzen, selbst nicht Lug und Trug, nicht falsche Eide, Dragonaden, Henker und Inquisition scheut?“ Tiefer und nachhaltiger aber als durch diese fliegenden Blätter wirkte Bayle durch seine Zeitschriften und vor Allem durch sein philosophisches Wörterbuch.

Bayle gründete im Jahr 1664 seine Nouvelles de la république des lettres. Dieser Wurf war von um so bedeutenderer Tragweite, da das Zeitschriftenwesen damals noch völlig den Reiz der Neuheit hatte und doch in der That einem wirklichen Bedürfniß der Zeit entgegenkam. Das seit 1665 bestehende Journal des Savants wandte sich wie die Philosophical transactions, das Giornale dei Letterati in Rom und die Leipziger Acta Eruditorum nur an Fachgelehrte. Der Pariser Mercure galant (seit 1672) ist ein bloßes Unterhaltungs- und Salonblatt. Bayle will neben dem Journal des Savants und dem Mercure eine Lücke ausfüllen, indem er sich mit einer wissenschaftlichen Monatsschrift an die weiten Kreise der Gebildeten richtet, „die entweder aus Trägheit oder aus Mangel an Zeit nicht viel lesen und sich dennoch zu unterrichten wünschen“. Obenan stehen in dieser Zeitschrift die Bücher für und wider die protestantische Lehre, die kurz und scharf besprochen, zum Theil sogar in wörtlichen Auszügen vorgeführt

werden; zwischenhindurch gehen sorgfältige Berichte über geschichtliche, seltener naturwissenschaftliche Werke. Verhältnißmäßig am wenigsten werden Kunst und Dichtung berücksichtigt; daraus entsprang aber der große Vortheil, daß die Theilnahme der Lesewelt, die unter Ludwig XIV. aus leicht begreiflichen Gründen eine ausschließlich belletristische war, mehr und mehr sich ernsteren Fragen zuwendete. Es werden nur französische, lateinische und einige englische Bücher berücksichtigt; deutsche, italienische, spanische Literatur kommt nicht zum Worte.

Und als sich Bayle durch Kränklichkeit genöthigt sah, 1687 dieses blühende Unternehmen wieder aufzugeben, ging er an die Ausarbeitung seines berühmten „Dictionnaire historique et critique“, das zuerst Ende 1696 erschien. Dieses Werk bezeichnet eine völlig neue Wendung der religiösen und philosophischen Denkweise. Seine epochemachende Bedeutung besteht darin, daß es den Widerspruch zwischen Denken und Glauben, Vernunft und Offenbarung mit einer Tiefe und Schärfe, mit einer Kühnheit und Unerschrockenheit hervorhebt, wie außer Spinoza dieser Bruch mit der Scholastik noch nie so entschieden und, was schwer ins Gewicht fällt, noch nie so allgemeinfaßlich vollzogen war. Bayle ist allerdings von der Schule Descartes'; die im Jahr 1737 aus seinem Nachlaß als „Système de la philosophie“ herausgegebenen philosophischen Vorträge, welche er in Sedan und Rotterdam gehalten, sind durchaus nichts anderes als eine klare und übersichtliche Darlegung der cartesischen Grundsätze. Aber während Descartes sein Denken entweder der Kirche schlechthin unterwirft oder doch die Kluft, welche ihn von der Kirche trennt, schlau umgeht und überdeckt, macht Bayle grade diese, wie es ihm scheint, unausfüllbare Kluft zum vornehmsten Anliegen seines Empfindens und Denkens. Er findet diesen Widerspruch auf dem sittlichen Gebiet, wenn er biblische Charaktere wie Abraham und David nach Maßgabe der Vernunft tadeln und andererseits unter Heiden und selbst unter offenen Gottesleugnern untadelhafte Größe anerkennen muß; er findet denselben Widerspruch auf dem Gebiet der Glaubenssätze, wenn er den Urgrund des Christen=

thums in der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit suchen soll und doch die Sünde sowie das in der Welt vorhandene Uebel überhaupt weder mit der Allmacht noch mit der Güte und Heiligkeit Gottes vereinbaren kann. Zwischen diesen Gegensätzen wird Bayle ruhelos umhergetrieben; meist ist er im Text gläubig und in den Anmerkungen voll des schneidendsten Unglaubens. Wohin in dieser Kreuzung der Wege sich wenden? Bayle selbst behauptet ungeachtet aller dieser Schwankungen seine protestantische Rechtgläubigkeit; wie Pascal will er aus dem Zweifel nicht auf die Richtigkeit des Glaubens, sondern auf die Nichtigkeit der Vernunft schließen. Aber der Gesammteindruck entspricht nicht dieser Behauptung. Jene scheinbare Gläubigkeit ist nur eine Maske entweder des entschiedensten Unglaubens oder doch des rathlosen Zweifels, der das Unbegreifliche des Glaubens nicht der Obmacht der Vernunft, und die begriffssüchtige Vernunft nicht der Obmacht des Glaubens unterwerfen mag.

Dies Wörterbuch ist eines der wirkungsreichsten Bücher, die je in der Welt geschrieben wurden. Holberg, der dänische Lustspieldichter, erzählt, daß während seiner französischen Reise alle öffentlichen Bibliotheken Frankreichs förmlich belagert wurden von jungen Leuten, die Bayle's Wörterbuch zu lesen verlangten. Von England aus knüpfte die königliche Societät der Wissenschaften mit Bayle einen regelmäßigen Briefwechsel an. Leibniz glaubte seine Lehrsätze von der Einheit der Philosophie und Religion nicht eher gesichert, bevor nicht die Einwürfe Bayle's widerlegt seien; die Theodicee ist ganz ausdrücklich gegen Bayle gerichtet, obgleich dieser sie nicht mehr erlebte. Und nach diesem Vorgang der Leibniz'schen Theodicee hielt die gesammte englische, französische und deutsche Aufklärungsphilosophie das Dasein Gottes nicht für erwiesen und unanfechtbar festgestellt, bevor nicht der Grund und die Nothwendigkeit des Uebels in der göttlichen Weltordnung überzeugend beleuchtet und gerechtfertigt schien. Friedrich der Große studirte als Kronprinz das Wörterbuch auf's eifrigste und machte sogar noch um das Jahr 1764, also kurz nach dem Schlusse des siebenjährigen Krieges, aus den philosophischen Abhandlungen desselben einen sehr umfangreichen

Auszug. Ja, selbst Gottsched glaubte den Gedankenkreis der Deutschen nicht glücklicher erweitern und fortbilden zu können, als indem er eine freilich entsetzlich verflachte Uebersetzung des Bayle'schen Wörterbuchs veranlaßte. Es ist unleugbare geschichtliche Thatsache, daß Bayle eine ganze Reihe von Menschengeschlechtern beherrschte.

Voltaire hat die Art dieser Wirkung treffend bezeichnet, wenn er in seinen „Briefen über Rabelais“ sagt, in Bayle sei zwar keine Zeile offenen Angriffs gegen das Christenthum zu finden, aber auch keine, die nicht zum Zweifel führe; er selbst sei nicht ungläubig, aber er mache ungläubig. Behielt man den Vordersatz Bayle's, daß Vernunft und Offenbarung unvereinbar seien, was hinderte, die Schlußfolgerung Bayle's umzukehren, und nicht die Ansprüche der Vernunft, sondern die Ansprüche der Offenbarung zu verneinen? Und wer zu diesem letzten entscheidenden Schritt nicht den Muth fand, wurde doch über die kirchliche Engherzigkeit hinübergehoben. Die staunenerregende Polyhistorie Bayle's ist, ebenso wie bei seinem großen Zeitgenossen Leibniz, nicht wüstes Gedächtnißwerk, sondern unersättlicher Wissenseifer; Staat, Kirche, Religion, Sitte, Erziehung, Wissenschaft und Kunst werden betrachtet, geprüft, auf allgemeine Gedanken zurückgeführt und, wie Bayle gern sich ausdrückt, anatomirt. Die Bildung verliert jene ausschließlich theologische Färbung, die bisher ihr eigen gewesen. Da war es kaum noch nöthig, daß Bayle immer und immer wieder auf die Forderung unbedingter Glaubensfreiheit und unverbrüchlicher Duldung aller Religionsparteien, auch der Juden und Türken und sogar der offenen Gottesleugner, in den gluthvollsten Wendungen zurückkam. Die größere Weite des Blicks bedingte und weckte von selbst eine freiere Beurtheilung der religiösen Dinge. Das berühmte Wort Friedrich's des Großen, daß ein Jeder nach seiner eigenen Façon selig werden möge, und die milde Duldsamkeit überhaupt, durch welche das achtzehnte Jahrhundert in der Geschichte der Menschheit so hoch und beneidenswerth dasteht, ist zum großen Theil der unmittelbaren Wirkung Bayle's zu danken.

Nicht minder beachtenswerth ist in Bayle die Eigenthümlichkeit seiner schriftstellerischen Form. Bayle bewegt sich immer nur in

kleinen Abhandlungen, in Journal- und Encyklopädieartikeln. Sein Stil ist von der höchsten dramatischen Lebendigkeit, frisch, unmittelbar, keck, herausfordernd, und doch immer klar und rasch auf sein Ziel eilend; während er mit dem Stoff nur geistreich zu spielen scheint, prüft und zergliedert er ihn bis in seine geheimsten Tiefen. Bayle war der geborene Journalist; freilich Journalist im höchsten Sinn. Diese anziehende und wirksame Behandlungs- und Darstellungsweise vornehmlich ist der Anstoß und das Vorbild jener vorwiegend journalistischen Haltung geworden, welche ein so hervorstechender und ein so überaus wichtiger Zug in der Aufklärungsliteratur des achtzehnten Jahrhunderts ist. Es galt, den Geist des Denkens, Zweifelns und Forschens, und das Streben nach Bildung von der Studirstube des Gelehrten in alle Schichten des Volkes zu tragen, die tiefsten und heiligsten Anliegen der Religion und Sittlichkeit zur brennenden Tagesfrage der allgemeinen öffentlichen Meinung zu machen. In Bayle wurzelt die Kampfweise Voltaire's und der französischen Encyklopädisten; selbst für Lessing's schriftstellerische Art ist es bedeutsam, daß er sich in seinen Jünglingsjahren viel mit Bayle beschäftigte.

Und neben Bayle wirkten noch einige andere hugenottische Schriftsteller in derselben Richtung.

Wie sehr die von Bayle ausgegangene Begründung allgemein zugänglicher Zeitschriften tiefstes Bedürfniß war, erhellt aus dem merkwürdigen Umstand, daß, nachdem Bayle 1687 seine Zeitschrift aufgegeben, mehrere Refugiés sein Erbe antraten: Bereits 1686 hatte Le Clerc mit einigen Mitarbeitern, wie Jacques Bernard, seine Bibliothèque universelle herauszugeben begonnen. Im Auftrage Bayle's setzte sein Freund Basnage de Beauval sein Unternehmen mit einem etwas modificirten Plan und unter dem Titel Histoire des ouvrages des savants fort (1637—1709) und 12 Jahre später ließ J. Bernard den alten Titel der Nouvelles de la république des lettres wieder aufleben und redigirte während fast zwei Jahrzehten (1699—1710, 1716—1718) diese Zeitschrift. Ist die Bibliothèque des etwas schwerfälligen Le Clerc in mancher Hinsicht die würdigste Fortsetzung Bayle's und J. Bernard, der am wenigsten

Bedeutende dieser drei Journalisten, so darf von dem feinsinnigen Stilisten Basnage gesagt werden, daß Bayle sich in ihm einen Nachfolger ausgesucht hat, der mit Takt und Geschmack seiner Spur folgte.

Jean Le Clerc, aus einer alten Genfer Gelehrtenfamilie stammend, war seit 1684 als Professor der Philosophie an der Arminianerschule zu Amsterdam angestellt, woselbst er 1736, achtundsiebzig Jahre alt, starb. Unter seinen zahlreichen Schriften sind besonders die „Entretiens sur diverses matières de theologie“ (1685) und der „Traité de l'incrédulité“ (1696) bekannt geworden; seine hauptsächlichste Thätigkeit und Bedeutung knüpft sich aber an diese Zeitschrift, welche durch viele Jahrgänge hindurch zwar zweimal ihren Titel ändert, in ihrem innersten Wesen aber immer dieselbe bleibt. Die Bibliothèque universelle, 1686 beginnend und allmonatlich in kleinen Heften erscheinend, wurde in fünfundzwanzig Bänden bis zum Jahr 1693 fortgeführt; nach einiger Unterbrechung folgte die Bibliothèque choisie von 1703 bis 1713, sie erschien zuerst zweimal, dann dreimal jährlich und umfaßt siebenundzwanzig Bände; 1714 fängt die Bibliothèque ancienne et moderne an, erscheint alle drei Monate, endet 1726 und besteht aus achtundzwanzig Bänden. Die Einrichtung dieser Zeitschrift, die sich also aus 80 Bänden (dazu 3 Bände Indices) zusammensetzt, nähert sich unseren heutigen Revuen schon viel mehr als die Bayle'sche. Auszüge aus den neuesten Schriften und ausführliche Beurtheilungen derselben wechseln ab mit selbständigen Abhandlungen und biographischen Mittheilungen. Auch ist der Kreis der außerfranzösischen Literatur, den sie umfaßt, ein weiterer. Die Belletristik nimmt auch hier nur einen geringen Raum ein; dafür wird jede, auch die kleinste Erscheinung der Theologie, Philosophie, Kirchen- und Weltgeschichte gründlich und geistvoll besprochen. Die Annalen des Jansenismus in der Bibliothèque universelle sind an Vollständigkeit bis auf den heutigen Tag unübertroffen.

An Gelehrsamkeit und Scharfsinn, an Beweglichkeit und gewinnender Art steht Le Clerc weit hinter Bayle zurück; an Entschiedenheit und Freimuth überragt er ihn. Wo Bayle Skeptiker ist,

ist Le Clerc Rationalist. Er unterwirft das Denken nicht dem Glauben, sondern den Glauben dem Denken. Die Offenbarung gilt ihm nur, insoweit sie der Vernunft entspricht. Der Glaube kann den Zweifel gewaltsam unterdrücken; aber befriedigen und lösen kann den Zweifel nur das Denken selbst.

Von jetzt ab wachsen die Neuerungen mit durchgreifender Raschheit und beginnen sogar sogleich zu entarten. Tyssot de Patot, Professor der Mathematik in Deventer, ebenfalls ein reformirter Flüchtling, schreibt 1710 einen Roman: „Voyages et aventures de Jacques Massé“, welcher die Möglichkeit der Offenbarung und die Möglichkeit der Unsterblichkeit und Auferstehung leugnet und bereits die derbsten Spöttereien gegen das Christenthum enthält. Freilich zeigen die im Jahr 1727 in zwei Bänden erschienenen „Lettres choisies“ deutlich, daß er ein durchaus leichtfertiger und oberflächlicher Mensch ist, in welchem die schöngeistige Sucht steckt, nur immer möglichst neu und auffallend zu sein.

Wie bedeutsam, daß schon hier in diesem ersten Entstehen des freien Denkens die Verbindung und Wechselwirkung mit England, welche für die Folgezeit maßgebend wurde, sogleich sehr anregend auftritt! Locke, als Freund und Schützling des alten Grafen Shaftesbury dem König Jakob I. verdächtig, war von der Universität Oxford ausgestoßen und lebte lange Jahre hindurch zu Amsterdam in stiller Verborgenheit. Es wird berichtet, daß er allabendlich dort mit einem Kreise von Gelehrten und Denkern verkehrte, an welchem Le Clerc einer der hervorragendsten Theilnehmer war. Auf den Wunsch dieser Freunde verfaßte er einen Auszug aus seinem großen Werke über das menschliche Erkenntnißvermögen, ein Abrégé de ses sentiments, wie Le Clerc sagt, der dieses Specimen in französischer Uebersetzung 1688 im Januarheft der Bibliothèque universelle veröffentlichte*).

---

*) Unter dem Titel: Extrait d'un Livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé Essai philosophique concernant l'Entendement, où l'on montre quelle est l'étenduë de nos connoissances certaines et la manière dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur Locke (94 pp.).

So standen die religiösen Kämpfe in den letzten Jahren Ludwig's XIV. Nicht blos das Kirchenthum, sondern die Gläubigkeit selbst war erschüttert.

Alles kündigte an, daß ein neues Zeitalter gekommen sei.

Drittes Kapitel.

Der Verfall des Klassicismus; die Feenmärchen und der satirische Roman.

Crébillon der Aeltere und Regnard. Lamotte. Ch. Perrault und die Gräfin d'Aulnoy. La Bruyère und Lesage.

Wollen wir wissen, wo der Schwerpunkt eines Zeitalters liegt, so müssen wir fragen, in welchen Bestrebungen es die vorangegangenen Zeitalter überflügelt und in welchen es hinter ihnen zurückbleibt. Heutzutage z. B. haben wir Geschichtschreiber und Naturforscher, so groß und scharfblickend wie bisher niemals, während keiner unserer Dichter und Philosophen auch nur annähernd an die Größe Goethe's und Schiller's, Kant's, Schelling's und Hegel's hinanreicht.

Von diesem Gesichtspunkt erscheint die Wendung, welche die französische Dichtung in den letzten Jahren Ludwig's XIV. nimmt, überaus denkwürdig. Weder Corneille und Racine noch Molière haben einen nur irgend ebenbürtigen Nachfolger gefunden; dagegen kommen neue Dichtarten, das Märchen und die Satire, zu höchst glücklicher Ausbildung.

Es ist in der That auffallend, wie rasch sich jener hochstrebende Stil, welcher den stolzen Namen des Klassicismus trägt, in Frankreich erschöpft hatte. Lafosse und Lagrange-Chancel bewahren zwar die alten Formen der Tragik, aber der belebende Geist fehlt. Cré-

billon, unter diesen nachgeborenen Tragikern der hervorragendste, wird von den Franzosen der Schreckliche genannt, weil er, wie alle schlechten tragischen Dichter, das Tragische in dem Peinigenden und Martervollen sucht. Corneille, pflegt er zu sagen, habe den Himmel, Racine die Erde geschildert; ihm bleibe daher nur die Schilderung der Hölle.

Frischer und lebenskräftiger ist das Lustspiel. Boursault liefert ansprechende Kleinigkeiten; Legrand hat einen kecken Zug nach dem Phantastischen; Regnard pflegen die Franzosen sogar dicht neben Molière zu stellen. Regnard hat von 1694 bis 1708 für das Théâtre français zehn Lustspiele gedichtet; die bekanntesten derselben sind: „Le Joueur 1696, Le Distrait 1697, Les Ménéchmes 1705, Le Légataire universel 1708.“ Diese Lustspiele sind überaus lebendig und zeitgetreu.

Regnard, aus einem wilden und abenteuerlichen Jugendleben hervorgegangen und zuletzt zu hoher und einträglicher Stellung gelangt, ist der lachende Philosoph des heiteren Lebensgenusses, der Vorläufer jener eleganten Epikuräer, welche unter der Regentschaft den Ton der feinen Welt bestimmen. Er ist unerschöpflich an Einfällen und Verwicklungen, die glänzende und ausschweifende „jeunesse dorée“ seines Zeitalters zu schildern; der Schauplatz seiner Stücke ist das leichtfertige Hôtel garni; seine Hauptbelden sind der „Chevalier“, der schöne, tapfere, leichtsinnige, verführende, spielende, trinkende, rauflustige junge Adliche, und der „Marquis“, welcher, gleich dem Parasiten des alten Lustspiels, durch Liederlichkeit und Verschwendung herabgekommen, von Spiel, Betrug und Schmeichelei lebt und als erfahrener Genosse die losen Streiche des jungen Herrn begünstigt und leitet. Es ist viel echte Laune und Lustigkeit in diesen Stücken, aber nichtsdestoweniger kann uns in ihnen nicht wohl werden. Wer mag lachen über diese innere Fäulniß, über diese blasirte Verlumptheit, welche der Dichter nicht nur rechtfertigt, sondern sogar arglos als Ideal preist? Und der Eindruck wird um so verletzender, da, wie schon Lessing in seiner Dramaturgie (Lachm. Bd. 7, S. 126) hervorhebt, auch bei ihm noch, ebenso wie bei Molière, viele

seiner Charaktere einseitig überladen sind, mehr Masken als lebendige und warmblütige Menschen.

Schüchtern regen sich daher bereits einige waghalsige Ketzereien. Und zwar zunächst auf rein kritischem Boden.

Hier liegt der Grund des berühmten Kampfes, ob den Alten oder den Neueren der Vorzug in der Kunst und Dichtung gebühre. Dieser Kampf, welcher, besonders seit Charles Perrault's Parallèles des Anciens et des Modernes (1688—1697, 4 Bände), viele Jahre hindurch von sehr verschiedenartigen Persönlichkeiten und von den verschiedenartigsten Standpunkten aus mit der leidenschaftlichsten Erbitterung geführt wurde, was ist er, wenn nicht ein Kampf um das Recht und um das Dasein des französischen Klassicismus selbst? Wer die Alten angriff, griff, weit mehr als er wußte und wollte, auch ein gutes Stück der wesentlichsten Grundlagen der Form- und Compositionsgesetze an, auf welchen Corneille und Racine, auf welchen Molière und das französische Lustspiel, auf welchen die gesammte französische Kunst ruhte. Daher der Eifer, mit welchem vor Allem Boileau selbst für die Vorzüge und Rechte der Alten eintrat (Réflexions sur Longin, 1693). Und zuletzt fehlten auch Solche nicht, welche diese unabweisbare Folgerung offen und unerschrocken aussprachen. Lamotte bekämpfte die Allgemeingiltigkeit der sogenannten drei Einheiten, beklagte in Corneille und Racine den Ueberfluß an langen Reden und die Armuth an spannender Handlung; ja er glaubte sogar, um dem Jagen nach falscher Erhabenheit die Verlockung zu nehmen, den Vers verdrängen und dafür die Prosa einführen zu müssen. Und Louis Racine, der Sohn des Tragikers, dichtet zwar religiöse Oden und Lehrgedichte nach der alten Tonart, zugleich aber verweist er in seinen kritischen Schriften auf Lope de Vega und Shakespeare, und übersetzt sogar bereits Milton, welchen Boileau vielleicht nicht einmal dem Namen nach kannte.

Es war die Auflehnung gegen den Zwang eines fremden Kunstideals, das zwar dem romanischen Volksnaturell der Franzosen nicht widersprach, aber doch nicht das ganze Wesen desselben ausfüllte; es war das unwillkürliche, aber in sich selbst noch unklare

Ringen und Streben nach einer Kunst und Dichtung, die nicht blos in ihrem Inhalt, sondern auch in ihrer Formensprache das Gewächs und der Spiegel der eigenen Zeit und Volksthümlichkeit sei. Es war der Beginn jener großen Kämpfe, welche später Diderot wieder aufnahm und welche noch in neuerer Zeit der realistischen Richtung der sogenannten romantischen Schule das Leben gaben.

Auf dem Gebiet des Dramas, insbesondere der Tragödie, hatten diese ketzerischen Abweichungen keine durchgreifende Folge. Die Tragödienversuche Lamotte's, welcher als Kritiker ein so muthvoller Vorkämpfer war, sind, selbst abgesehen von ihrem gänzlichen Mangel an dichterischer Gestaltungskraft und Ursprünglichkeit, ein fast komischer Zwiespalt zwischen den neuen Anschauungen und den alten Gewohnheiten; auch er beharrt noch unwandelbar bei der hergebrachten Etikette, für die tragischen Helden äußere Hoheit und vornehmen Rang zu fordern. Ist doch bis auf den heutigen Tag die französische Tragik noch nicht über diese wunderlichen Schwankungen hinausgekommen!

Um so kräftiger und wirksamer erhob sich der Widerstand in der erzählenden Dichtung.

Es tauchten die Feenmärchen und der satirische Roman auf; zwei Erscheinungen, welche nichts miteinander geheim zu haben scheinen, und welche dennoch in ihrem innersten Entstehungsgrund nur verschiedene Spiegelungen der einen und selben Richtung sind.

Begründer der französischen Märchenliteratur war Charles Perrault; derselbe, welcher in dem Streit über die Vorzüge der Alten und der Neueren so entschieden auf der Seite der Neueren stand. Er veröffentlichte 1694 eine reizende Versbearbeitung zweier Volksmärchen (Peau d'âne und Souhaits ridicules); dann gab im Januar 1697 sein jugendlicher Sohn, Pierre Perrault Darmancour, mit seinem Beistand acht Märchen in Prosa heraus, unter der Aufschrift Histoires ou contes du temps passé avec des moralités und mit dem Nebentitel „Contes de ma mère l'oye“ „Märchen von meiner Mutter Gans“. Nun wurde die Märchendichtung Mode. Merkwürdigerweise bemächtigten sich gerade die vornehmen Kreise

mit der ausgesprochensten Vorliebe der neuen Gattung. Es erstand mit einem Male eine sehr ansehnliche Reihe von Nachahmungen, unter welchen die beiden Sammlungen der Gräfin d'Aulnoy (Les contes des feés, acht Bändchen, 1698, denen im nämlichen Jahre noch die Contes nouveaux ou les fées à la mode derselben Verfasserin folgten), der Gräfin Murat, der Gräfin d'Auneuil, des Fräulein de la Force, des Herrn Preschac am bekanntesten wurden. Alle diese Märchenbücher erschienen noch im Jahre 1698 und erlebten im nächsten Vierteljahrhundert neue, zum Theil zahlreiche Auflagen. Graf Caylus, der berühmte Kunst- und Alterthumskenner, erzählt in der Vorrede seines Cadichon, in welchem er selbst einen verspäteten Versuch dieser Art macht, die Feenmärchen seien lange Zeit dergestalt Mode gewesen, daß in seiner Jugend — er ist 1692 geboren — die große Welt fast nichts Anderes gelesen habe.

Im Jahr 1644 war eine von David Sahid von Ispahan besorgte Auswahl indischer Fabeln und Märchen erschienen, unter dem Titel „Livre des lumières ou la conduite des rois, composé par le sage Pilpay“. Dieses Buch erweckte die regste Aufmerksamkeit. Huet, der gelehrte Bischof von Avranches, spricht in seinem „Traité sur l'origine des fables“ (1670) die überraschende, aber durch die neuere Sagenforschung unwiderleglich bestätigte Thatsache aus, daß fast alle unsere bekanntesten volksthümlichen Märchen und Fabeln indischen Ursprungs sind. Lafontaine entlehnt der neu eröffneten Quelle einige seiner anziehendsten Fabeln. Es kann kein Zweifel sein, daß auch Perrault von denselben Anregungen ausgegangen ist. Aber Perrault hat sich nicht begnügt, nur aus zweiter Hand zu schöpfen, sondern er hat sich unmittelbar auch an die Ueberlieferungen des lebendigen Volksmundes gewendet. Die alten Volksmärchen von den weisen Frauen, vom Dornröschen, vom Blaubart, vom Rothkäppchen, vom gestiefelten Kater, vom Aschenbrödel, vom Buckligen und dem kleinen Däumling hat er so rein aufgefaßt, und so einfach und natürlich, so volksthümlich und so echt kindermäßig erzählt, als es die damals schon abgeglättete französische Schriftsprache nur immer zuließ. Und dieser

offene Sinn für naive Kindlichkeit zeigt sich auch noch in vielen Märchenerzählungen der Gräfin d'Aulnoy, obgleich nicht zu verkennen ist, daß sich hier schon viel anspruchsvoll gekünstelter Aufputz, viel Ueberfeines und gespreizt Vornehmes aus dem Zeitalter Ludwig's XIV. eingeschlichen hat. Die der Uebrigen, wie z. B. die zweibändigen Contes des contes des Fräuleins de la Force, lassen schon jegliche Kindlichkeit und Volksthümlichkeit vermissen. Diese Richtung wurde gesteigert, als Galland 1704 eine Uebersetzung der arabischen Märchen der Tausend und einen Nacht zu veröffentlichen begann. Der unverbrüchliche volksthümliche Grund der Märchendichtung wurde endgültig verlassen; man fühlte sich zu noch phantastischerer eigener Erfindung ermuthigt. Und dabei verlor man sich entweder in ein seltsames Gemisch von orientalischem Zauberwesen und modern schäferlichen Liebesgeschichten, welches den verbildeten Franzosen jener Zeit um so mehr zusagte, je ungehinderter sich ihre schwelgerische Phantasie in diesen Wundern und Fährlichkeiten freien Lauf lassen konnte, oder in satirische Anspielungen, welche im duftigen Feenkleide leichter als in anderer Gewandung den Anfechtungen der Polizei entschlüpften. Durch die glückliche Vereinigung von poetischer Erfindung und feiner Ironie zeichnen sich hier besonders Antoine Hamilton's (gest. 1720) gereimte Contes: le Bélier und Fleur d'épine aus.

So unscheinbar diese Märchendichtung erscheinen mag, wer kann verkennen, daß hier gleichwohl die Keime eines sehr bedeutenden Umschwungs vorlagen? Leider war zu ihrer Entwickelung das Erdreich nicht geeignet. Schon in ihrem ersten Ursprung, bei Perrault, war diese Wiedererweckung und Sammlung der alten, bisher verachteten Volksmärchen keineswegs ein sich des Gegensatzes zum herrschenden Klassicismus klar bewußtes Zurückgehen auf das Eigene und Volksthümliche, und Perrault's Nachfolger entbehrten der nöthigen Erkenntniß noch mehr als er. Immerhin bedeutet die Bewegung einen Akt der Befreiung, der Verjüngung, und es ergoß sich der Segen dieses Verjüngungsbades selbst über jene leidigen Entartungen, welche aus der gesunden Volksnatur wieder in die witzelnde und

empfindelnde Koketterie des Salons flüchteten. Treffend sagt Bouterwek (Geschichte der Poesie und Beredtsamkeit, Bd. 6. S. 245): „Die Feenmärchen schienen der Einbildungskraft endlich die Freiheit zu geben, nach der man sich, ohne es selbst zu wissen, unter dem Druck von wahren und conventionellen Geschmacksregeln gesehnt hatte. Waren die Damen, die so angenehm unterhielten, nicht Dichterinnen vom ersten Rang, so waren sie doch Frauen von Geist. Sie trugen wenigstens die Anlage zur wahren Poesie in sich, während die Männer, die vernünftige, aber prosaische Gedanken und Einfälle in zierlichen Versen schrieben, von den wesentlichen Grundzügen einer dichterischen Empfindung nur eine schwache Ahnung hatten.“

Und dieselbe Stimmung, welche Charles Perrault zu den Schätzen der alten Volkspoesie und zu einer liebevollen Betrachtung der Lebensverhältnisse der Kleinen und Geringen führte, war es auch, welche wenige Jahre nachher die Romandichtung in eine so treue und herzhafte Schilderung der nächsten Gegenwart und Wirklichkeit wandelte, wie sie bis dahin noch niemals üblich gewesen.

Auch hier derselbe Bruch mit dem aus der Fremde überkommenen Ideal der Renaissancedichtung, dasselbe Drängen nach dem Eigenartigen und Ursprünglichen. Was in der Märchenliteratur, wenigstens in den ersten reinen Volksmärchen Perrault's und der Gräfin d'Aulnoy, ein Schöpfen aus dem Born der Volksphantasie ist, ist in dem neuen Roman ein sorgsames Beobachten und Darstellen der unmittelbarsten Lebenswahrheit. Im Märchen Durchbrechung des Klassicismus durch die Macht der Phantastik; im neuen Roman Durchbrechung des Klassicismus durch jene scharfe Naturtreue, welche man in der neueren Kunstsprache den realistischen Stil nennt.

Es lag in der sittlichen Verwilderung der Zeit, daß diese Schilderung der nächsten Gegenwart und Wirklichkeit, wenn sie nicht wie die Lustspieldichtung Regnard's in diese Unsittlichkeit selbst verfallen wollte, mit innerster Nothwendigkeit eine vorwiegend satirische sein mußte.

Der Vorläufer dieser satirischen Romandichtung ist La Bruyère; der Schöpfer und Meister derselben ist Lesage.

„Satirisch ist der Dichter,“ sagt Schiller in seiner Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtkunst, „wenn er die Entfernung von der Natur und den Widerspruch der Wirklichkeit mit dem Ideale zu seinem Gegenstand macht. Dies kann er aber sowohl ernsthaft und mit Affect, als scherzhaft und mit Heiterkeit ausführen, je nachdem er entweder im Gebiete des Willens oder im Gebiete des Verstandes verweilt; jenes geschieht durch die strafende oder pathetische, dieses durch die scherzhafte Satire.“ La Bruyère und Lesage gehören in die Klasse der scherzhaften Satiriker.

Jean de la Bruyère, 1645 zu Paris geboren, übernahm 1684 unter Bossuet's Auspizien das Amt eines Erziehers des sechszehnjährigen Herzogs von Bourbon, des Enkels des großen Condé. Bis an sein Ende (1696) blieb er als gentilhomme de Mr. le Duc ein Glied des fürstlichen Hofhaltes. Sein angeborenes Talent der feinsten Menschenbeobachtung fand in der höfischen Umgebung die reichste Fülle; wie Fénelon staatsmännisch, wurde La Bruyère sittlich zum heftigsten Widerstand wachgerufen. Im Jahr 1688 erschien sein Buch: „Les caractères de Théophraste traduits du grec, avec les caractères ou les mœurs de ce siècle.“ Diese erste Ausgabe enthält vorwiegend allgemeine Betrachtungen, äußerst feinsinnig und scharf beobachtete „Sentenzen und Maximen“ nach der Art Pascal's und La Rochefoucauld's, wenn auch in durchaus anderer Sinnesweise. La Bruyère selbst sagt, er seinerseits suche die Menschen vernünftig zu machen, während Pascal sie gläubig, La Rochefoucault sie selbstsüchtig mache. Man kennt sein berühmtes Wort: „Un homme né chrétien et Français se trouve contraint dans la satire; les grands sujets lui sont défendus: il les entame quelquefois et se détourne ensuite sur de petites choses, qu'il relève par la beauté de son génie et de son style.“ Gleichwohl verfolgt er, so viel nur irgend möglich, unerbittlich alle Schwächen und Erbärmlichkeiten der öffentlichen Verhältnisse. Seine Kapitel: „Ueber den Herrscher und über den Staat“, „Ueber den Menschen“, „Ueber die Mode“ sind nicht blos bewunderungswürdig durch ihre geistreiche epigrammatische Feinheit,

sondern mehr noch durch ihre ehrliche Tapferkeit. La Bruyère, welcher vom Scheinheiligen die treffende Erklärung hat: „Un dévot est celui qui sous un roi athée serait athée“, scheut sich nicht, auf den König unmittelbar selbst zu zielen, indem er ihm folgenden Rath giebt: „Es ist für einen gottesfürchtigen König eine sehr peinliche Sache, den Hof bekehren und fromm machen zu wollen; da der König weiß, daß der Höfling bestrebt ist, ihm um jeden Preis zu gefallen, wird er denselben klüglich schonen und geduldig tragen, weil er fürchten muß, ihn sonst in Heuchelei zu stürzen; er erwartet mehr von Gott und der Zeit als von seinem absichtlichen Eifer.“ Von 1688 bis zu dem im Mai 1696 erfolgenden Tod La Bruyère's erschienen neun Auflagen; sie behalten dieselben Gedanken, aber sie werden immer reicher und tiefer in der künstlerischen Gestaltung, das Allgemeine wird unterstützt und erläutert durch das Einzelne, das Wort durch das Bild, sodaß aus den 386 caractères der ersten Auflage sich schließlich deren über tausend entwickeln. Der Sittenlehrer wird satirischer Charakterzeichner, wird Sittenmaler. Was Lafontaine nur unter der Maske der Thierfabel vorzutragen gewagt hatte, erscheint in der Form porträthafter Menschenschilderung. Und diese Bilder sind so fein umrissen, so sauber ausgeführt, so lebenswarm und bis in das innerste Herz getroffen, und über ihnen liegt eine so milde Beleuchtung, eine so anmuthige und schalkhafte Ironie, wie sie nur einer edlen und liebenswürdigen, einer im besten Sinn schönen Seele gelingt. Regnard hat seinen Zerstreuten einem Charakterbild La Bruyère's nachgebildet.

Lesage ist, wie man treffend gesagt hat, der in Scene gesetzte La Bruyère. Die Studienblätter werden ausgeführte Gemälde, die Satire wird satirischer Roman.

René Lesage war am 8. Mai 1668 zu Sarzeau auf der Halbinsel Rhuys in der Bretagne geboren. Durch einen treulosen Vormund um sein Vermögen betrogen, kam er 1691 nach Paris und lebte hier vom Ertrag seiner Arbeit. Er starb am 17. November 1747 zu Boulogne-sur-mer im Hause seines Sohnes.

Zuerst hatte Lesage sein Glück als Lustspieldichter versucht; aber ohne Erfolg. Selbst sein bestes Lustspiel, „Turcaret“, eine Satire gegen die Finanzmänner und Generalpächter, war ohne Dauer. Desto gewaltiger aber wirkte sogleich sein erster Roman, „Le Diable boiteux“, welcher 1707 erschien. Titel und Plan sind einer spanischen Novelle von Luis Velez de Guevara „el diablo cojuelo“ entlehnt; doch Auffassung und Färbung sind durchaus französisch. Asmodi, ein schelmischer Diener des Teufels, führt einen jungen leichtsinnigen Spanier, Don Cleofas, auf einen der Thürme von Madrid; auf seinen Zauberwink heben sich die Dächer der Häuser ab. Wir blicken in die Geheimnisse der innersten Gemächer, in die bunte Vielgeschäftigkeit der verschiedenen Stände, Charaktere und Lebensalter, in das drängende Auf und Ab der Leidenschaften, Laster und Thorheiten; es enthüllt sich eine Reihe der ergötzlichsten und belehrendsten Bilder, Erzählungen und Betrachtungen. Walter Scott, welcher eine sehr anziehende Lebensbeschreibung unseres Dichters geschrieben hat, sagt mit Recht, daß es kaum irgendein anderes Buch der Welt gebe, in welchem so tiefe Blicke in den menschlichen Charakter in so klarer und anmuthiger Darstellung geboten werden. Auf die Zeitgenossen war die Wirkung um so rascher und mächtiger, je neuer ihnen diese Dichtart war, und je pikanter durch leicht erkennbare persönliche Anspielungen. Und noch bedeutender ist Lesage's zweiter Roman, Gil Blas de Santillane; er ist auch einheitsvoller in der Kunstform. Lesage wählte, wie schon früher Scarron in Frankreich und der Verfasser des Simplicissimus in Deutschland, die von Spanien ausgegangene Gattung der sogenannten Schelmenromane. Er hielt die spanischen Formen und Farben so streng fest, und traf sie so naturgetreu, daß die Spanier gern, obwohl völlig grundlos, den Gil Blas als Uebersetzung und Bearbeitung eines spanischen Urbildes ausgeben. Aber auch dieser Roman ist doch durch und durch französisch, in seinen Vorzügen sowohl wie in seinen Mängeln. Die beiden ersten Bände erschienen 1715, der dritte Band 1724, der vierte 1735. Die Grundstimmung ist bereits durch die ersten Bände sicher vorgezeichnet und gehört den letzten Jahren Ludwig's XIV.

an. Gil Blas ist ein begabter, aber vernachlässigter Knabe. Er zieht in die Welt, sein Glück zu suchen, wird sogleich bei seiner ersten Wanderung um alle seine Habe betrogen, wird von Räubern eingefangen, muß mit diesen rauben und stehlen, entflieht endlich, wird sodann bei den verschiedensten Menschen und unter den verschiedensten Ständen, bei Adlichen, Geistlichen, Gecken und Schauspielerinnen als Diener umhergeworfen, arbeitet sich durch seine gutangebrachten Kenntnisse, durch muntere Anstelligkeit und durch die trotz aller Schlacken unversehrte Bravheit seiner Gesinnung zuerst zum Schreiber, dann zum Vertrauensmann des ersten Ministers hinauf, wird dann wieder in Folge eigenen Leichtsinns und fremder Intrigue ins Elend und Gefängniß gestoßen, wird befreit, erhebt sich durch Gönner, die er sich durch wesentliche Dienste verpflichtete, zu wohlhäbigem Besitz, gelangt darauf wieder zu hohen Staatsehren und beschließt endlich sein Leben in der zufriedenen Heiterkeit ländlichen Glückes. Es ist leicht zu sehen, daß unter einer solchen Fülle der buntesten Wechselfälle kein einziges irgend bedeutendes Lebensverhältniß unberührt bleibt. Wenn Lesage die Erschütterung des alten Reiches schildert, die Fehlgriffe und Eigensüchtigkeiten der Minister, die Gaunereien und Unterschlagungen der Unterbeamten, so erblicken wir entsetzt die ganze verrottete Wirthschaft der öffentlichen Zustände unter dem alternden König, ebenso wie die lebendigen Schilderungen des Stadtlebens, der Stutzer, Schauspieler und Schriftsteller ein vernichtendes Abbild der täglich wachsenden Sittenverwilderung geben. Und der reiche Inhalt hat seine volle, echt dichterische Ausgestaltung gefunden. Indem Gil Blas ganz wie der englische Robinson seine eigenen Denkwürdigkeiten schreibt, führt er uns mit inniger Selbstvertiefung in seine Erlebnisse, Stimmungen und Wandlungen, und weiß durch die schlichte treuherzige Ausmalung auch des Einzelnsten und Kleinsten Alles, selbst die plötzlichsten und überraschendsten Uebergänge, so täuschend und glaubhaft zu machen, daß wir trotz aller Abenteuerlichkeit und Leichtfertigkeit dem Helden unsere tiefste Theilnahme schenken. Man hat dem Roman vorgeworfen, daß wir es immer nur mit angefressenen,

nirgends mit reinen und erhebenden Charakteren zu thun haben; aber in unzerstörbarer Fröhlichkeit des Herzens steht Gil Blas mit heiterer Ironie stets über sich selbst. Dabei ist freilich nicht zu leugnen, daß mehr nur Witz der Situation als Innerlichkeit der Charakteristik, mehr nur Esprit als echter Humor die vorwaltende Stimmung ist. In dieser Beziehung erreicht er weder den Don Quixote noch selbst den Tom Jones.

Gil Blas ist eine sehr bedeutsame Wendung. Bisher war die französische Dichtung nur die Verherrlichung des bestehenden Staats gewesen; hier ist sie dessen satirische Geißelung. Bisher war der Bürgerliche nur zugelassen worden, um verlacht und verspottet zu werden; hier ist er der siegende Held. Bisher war die dichterische Charakterzeichnung in bestimmte, feste, der idealen Großheit der Antike nachgeäffte Begriffsallgemeinheiten eingezwängt; hier ist der Weg nach dem Wirklichen und Naturwahren eingeschlagen. Im Inhalt ist Lesage der erste oppositionelle, in der Form der erste realistische Dichter.

Als Boileau eines Tages seinen Diener in den Roman des hinkenden Teufel vertieft fand, bedrohte er ihn sofort mit Entlassung. Dieser Zug, sei er wahr oder erfunden, bezeichnet den Gegensatz zweier Weltalter. An die Stelle der höfischen Literatur ist eine Literatur getreten, in welcher ein frischer, freier, volksthümlicher Hauch weht. Gil Blas ist der Vorläufer Figaro's.

Zweiter Abschnitt.

Die Regentschaft des Herzogs von Orleans und das Ministerium des Cardinal Fleury.

Erstes Kapitel.

Die Sittenverwilderung des Adels und das Erstarken des Bürgerthums.

Die Regentschaft des Herzogs von Orleans von 1715 bis 1723 ist eine der wichtigsten Epochen der französischen Geschichte. Man pflegt mit dem Namen dieser Regentschaft immer nur das Bild der schamlosesten Ausschweifung zu verbinden; und leider ist dies Urtheil nur allzu gegründet. Zugleich aber erheben sich in Staat, Gesellschaft und Denkart die tiefgreifendsten Umgestaltungen, so daß diese Zeit recht eigentlich die Vorgeschichte der französischen Revolution ist.

Ein einziger Satz spricht den innersten Nerv der Zeit aus. Der Adel verfällt und verwildert; das Bürgerthum erstarkt und erhält eine vorher noch nie geahnte Macht und Bedeutung.

Philipp, Herzog von Orleans, war eine begabte, aber verzerrte Natur. Seine Mutter, die wackere Pfalzgräfin Elisabeth Charlotte, hat mit Anspielung auf eine bekannte Fabel von ihm gesagt, daß alle guten Feen bei seiner Taufe zugegen gewesen und ihn mit ihren holdesten Gaben beschenkt hätten; eine alte häßliche Fee aber, welche

man aus Mißachtung vergessen, habe aus Rache den Fluch hinzugefügt, daß alle diese Vorzüge durch ebenso starke Laster wieder verdunkelt und aufgehoben werden sollten. Diese Fabel hatte sich fast wörtlich an ihm erfüllt. In früher Jugend hatte er sich glänzend als Feldherr bewährt; aber der König wollte nicht, daß einer der Prinzen ihn selbst an kriegerischem Ruhm überstrahle. Der aufstrebende junge Held, zu thatenlosem Müßiggang verdammt, suchte die Befriedigung seines Ehrgeizes in prahlerisch wildem Sinnenleben. Der Leichtsinn führte zur Schlechtigkeit. Seine Ruchlosigkeit war so weltbekannt, daß die öffentliche Meinung ihm sogar die plötzlichen Todesfälle des Dauphins und des Herzogs von Burgund in's Gewissen schob. Und in demselben wüsten Leben beharrte er auch, nachdem er die Zügel der Regierung ergriffen. Gegen die Abendstunden schloß er sich mit seinen Maitressen, mit Sängerinnen und Tänzerinnen und zehn oder zwölf seiner Vertrauten, welche er seine Roués, d. h. seine Galgenvögel nannte, in seine Gemächer. Jeder Abend war eine freche Orgie. Die abscheulichsten Zoten und Gotteslästerungen waren der Grund und die Spitze aller Witzworte. Zuletzt regelmäßig die allgemeinste Trunkenheit. In diesen tobenden Strudel wurde auch die Verwaltung des Staates hineingezogen. Frankreich wurde der Spielball und der Tummelplatz jener unseligen Menschenklasse, für welche die französische Sprache damals den treffenden Namen der Chevaliers d'industrie erfand. Dubois, der Lehrer und sodann der allgewaltige Minister des Regenten, war nichts als ein solch niedriger Abenteurer, durch das Laster emporgekommen und durch das Laster sich behauptend, immer nur eigensüchtig und landesverrätherischer Käuflichkeit offen. Law, der berüchtigte Finanzmann, voll tiefer Blicke in das Wesen des Geldmarkts und von unzweifelhaft genialen Plänen, stürzt das Land in die furchtbarste Erschütterung und unterwühlt alle Besitzverhältnisse, blos weil er die Welt immer nur mit dem Auge eines am Abgrund stehenden tolldreisten Spielers zu betrachten gewohnt ist. Selbst ernste und erfahrene Männer glauben, nachdem alle üblichen Finanzkunststücke erschöpft sind, zu einem allgemeinen Staatsbankerott

rathen zu dürfen. So ausschließlich dachte man mit Verhöhnung aller Pflicht und Redlichkeit nur an den nächsten und augenblicklichen Genuß und Vortheil.

Lesen wir die Romane und Denkwürdigkeiten jenes Zeitalters, so sehen wir mit Schrecken, wie entsetzlich diese wüsten Zustände besonders auf die höheren Schichten einwirkten. Jene wilde Lust und Zerstreuungssucht, welche in den Räumen des Palais Royal hauste, ergoß sich über die ganze vornehme Gesellschaft. Der Adel Ludwig's XIV. ist besonders durch die liebenswürdige und anziehende Mischung von alter Ritterlichkeit und jener feinen Galanterie bezeichnet, welche mit der italienischen Kunst und Bildung nach Frankreich gekommen war. An Ausschweifung und Sinnenlust fehlte es schon damals nicht, die frömmelnde Strenge der letzten Jahre hatten diesen Hang nur verdeckt, nicht unterdrückt; aber die anstrengenden Wechselfälle unausgesetzter Kriege und der Zwang einer steifen und festgeregelten Etikette hatten ein heilsames Gegengewicht geboten. Nun aber war der Krieg, welchen der Adel noch immer als seinen ausschließlichen Beruf betrachtete, seit einer Reihe von Jahren endlich verstummt. Die alten adlichen Ueberlieferungen von Ehre und Ritterlichkeit erblichen. Die Law'schen Geldunternehmungen lockten aus der Ruhe des festen Besitzes zu schwindelnden Wagnissen. Man suchte fortan die Aufregung und die Beutesucht des Krieges in der Aufregung und in dem Gewinn des Spiels, man suchte das Ritterliche in den noblen Passionen und in lärmenden Vergnügungen. Der Adel lebte fast nie auf seinen Gütern, so wenig wie die höheren Offiziere in ihren Garnisonen und die höhere Geistlichkeit in ihren Bisthümern. Die ganze vornehme Welt sammelte sich in Paris an. Auch die Frauen folgen demselben Taumel. Die Herzogin von Berry stellte ihre Ausschweifung so schamlos zur Schau, daß sogar der Verdacht, sie lebe mit ihrem Vater, dem Regenten, in strafbarem Verhältniß, den allgemeinsten Eingang fand. Es giebt Heirathsverträge aus jener Zeit, in welchen die Frau den ständigen Winteraufenthalt in Paris zur ausdrücklichen Bedingung machte. Die Paläste der vornehmsten Familien, der Carignan, der Armagnac

und Anderer, wurden die allgemein bekannten Freistätten der Spieler und Bankhalter; im Jahre 1722 wurden sogar acht öffentliche Spielhäuser (Académies de jeux) errichtet. Im Jahre 1716 wurden die öffentlichen Maskenbälle eingeführt; der Chevalier von Bouillon, ein Neffe des alten Türenne, erhielt eine jährliche Pension von sechstausend Livres für den geistreichen Gedanken, die Theater zugleich als Ballsäle zu benutzen. Oper und Ballet wurden die wichtigste Tagesfrage. Mlle Pelissier, Mlle Salé, Mlle Camargo, ihre Reize und ihre Verführungskünste, beschäftigten die lüsterne Unterhaltung des Salons und die schlüpfrigen Madrigale der Dichter. Was noch von Heiligkeit der Ehe und von friedlichem Familienglück vorhanden war, verschwand bis auf den letzten Rest. Gegenseitige Liebe und Treue galt als spießbürgerlich und beschränkt. Der Mann lebte mit den freudespendenden Töchtern der Oper und des Ballets, die Frau lebte mit vertrauten Hausfreunden. Das merkwürdige Tagebuch, welches der Advocat Barbier von 1717 bis 1762 führte (Journal historique et anecdotique du règne de Louis XV, Paris 1857, 8 Bände), ist in dieser Hinsicht von sehr bedeutsamer Unbefangenheit. „De vingt seigneurs de la cour," sagt Barbier, „il y en a quinze qui ne vivent point avec leurs femmes; rien n'est plus commun, même entre particuliers." Und rühmt er die Liebe des Herzogs von Conti zu seiner Gemahlin, so fügt er doch sogleich hinzu: „cependant il a des maitresses; c'est la règle". Die Bibliothèque des gens de cour erwähnt in einer von Lemontey (Histoire de la Régence, Th. 2. S. 319) hervorgehobenen Bemerkung die schamlose Gewohnheit, daß bei der Toilette der Damen nicht die Zofe, sondern der Valet de chambre das Hemd reicht. Im äußeren Ceremoniell des gesellschaftlichen Umgangs erhielt sich noch immer eine gewisse Würde und Anmuth, verbindliche Feinheit und gute Lebensart; aber das Innere dieser Menschen war bodenlos ausgehöhlt, entwürdigt und entsittlicht.

Schaut in die Costümbücher jener Zeit. Wer kennt ihn nicht, jenen greisenhaft jugendlichen Marquis mit dem gezierten Menuett-

schritt und dem mattlüsternen Lächeln, mit dem leichten Galanterie-degen, dem goldgestickten langschößigen Rock und dem schneeweißen Puderhaar; ein wunderliches Gemisch von Leichtfertigkeit und Steifheit, von bewußter Würde und demüthiger Selbsterniedrigung? Und wer kennt sie nicht ebenfalls, jene vornehme Dame mit dem Puderhaar, das Augen und Wimpern einen so stechenden Glanz giebt, mit den reichen Spitzenverzierungen, dem langen engen Schnürleib und dem weitpauschigen, blumen- und maschenreichen Reifrock, mit dem tief entblößten Busen, den Schönpflästerchen und den hohen Stöckelschuhen; so recht der Spiegel lüsterner Grazie?

Unter Ludwig XIV. war Alles steif und geregelt gewesen, wie die festen Vorschriften der höfischen Etikette. Die großen Aufschläge, die Rockschöße und nicht minder die ebenso langen Westenschöße waren sogar mit Drahtsieb ausgesteift; Kragen, Halstuch, Manschetten waren gestärkt, damit ja kein Fältchen sich verschiebe; die mächtige und unbequeme Allongenperrücke nöthigte unabwendbar zu gravitätischer Haltung. Jetzt, unter der Regentschaft dagegen, geht Alles auf Zwanglosigkeit und keck zugreifende Leichtlebigkeit. Das steife Futter der Schöße verschwindet allmählich; statt der großen Allongenperrücke erscheint das gepuderte Haar, aber steif frisirt, damit keine rasche Bewegung ihm etwas anhaben kann, und hinten als Zopf zusammengebunden; in der Wäsche affectirt man eine gewisse saubere Nachlässigkeit. Und damit ist es völlig übereinstimmend, daß auch in der Wohnung Alles weichlicher und verführender wird. Die Gemächer werden kleiner. Die starren glänzenden Prachtsäle werden nur ganz besonderen Feierlichkeiten vorbehalten; man lebt, liebt, plaudert und genießt in kleinen Salons und Boudoirs. Wie der Thee und der Kaffee, so kommt jetzt auch das morgenländische Sopha, das weiche und gepolsterte, mit seinen zu jedweder Anordnung leicht verschiebbaren Kissen, zu allgemeiner Beliebtheit. Mit dem Sopha erscheint der bequeme, ebenfalls schwellend gepolsterte Armstuhl, der Fauteuil, die mittelalterlichen hohen und gradlinigen Lehnstühle verdrängend. Farbige schwerseidene Fenstervorhänge, das Licht wollüstig zu dämpfen; an den Wänden üppige Bilder und große goldumrahmte Spiegel;

am marmornen Kamin, auf Tischen und Consolen abgeschmackte Niedlichkeiten von Nippes, Porzellanvasen, reichverzierte Stutzuhren. Die Möbeln weit ausgeschwungen und verschnörkelt. Im ganzen Zimmer wollustathmende Parfüms, welche jeden natürlichen und gesunden Lufthauch versüßlichen.

Man hat die Geschichte des Luxus treffend in drei Epochen gesondert. Der Luxus roher Naturvölker hat seine Freude an kindischem Flitterwerk; der Luxus gesunder und freier Bildung geht auf frisches und gesundes Behagen, auf Comfort; der Luxus sinkender Zeiten fröhnt nur dem Laster und der eitlen Verschwendungssucht. Bedarf es einer Frage, von welcher Art der Luxus dieses Zeitalters ist? Viel Schliff der eleganten und liebenswürdigen Tournüre, aber das Innere hohl und verwildert. Noch viel Sinn für das Malerische, Kleidsame, Formen- und Farbenlebendige, aber ausgelassen, launenhaft, verkünstelt und verzopft. Das lüsterne Raffinement entnervter Schwächlinge, der prickelnde Hautgout innerer Fäulniß.

Nur die entartetste römische Kaiserzeit bietet ein entsprechendes Gegenbild. Glücklicherweise aber waltet dennoch ein sehr tiefgreifender Unterschied. Die Verderbniß Roms durchdrang alle Volksschichten gleichmäßig; nirgends ein Widerstand, nirgends ein Keim frischeren und gesunderen Lebens. Hier in Frankreich aber ist diese Leichtfertigkeit und Verderbniß des Adels nur die eine Seite. Jenes wüste und widerwärtige Gaukelspiel ruht auf ernstem und bedeutendem Hintergrund. Blicken wir tiefer in die Gährungen und Umwälzungen der Regentschaft, so begegnen wir sowohl im staatlichen wie noch mehr im gesellschaftlichen und volkswirthschaftlichen Leben dieses Zeitalters Einrichtungen, Stimmungen und Ereignissen, welche zu den Plänen und Ueberzeugungen Ludwig's XIV. im gradesten Gegensatz stehen und welche von der unabsehbarsten Tragweite sind. Diese wilde und ausgelassene Zeit ist nichtsdestoweniger die aufdämmernde Morgenröthe einer glücklicheren und menschlicheren Zukunft.

Diese Zeit war es, in welcher die Idee von der unbedingten Alleinherrschaft zuerst auf's tiefste erschüttert wurde. Und neben den

entsittlichten Adel stellt sich unversehens ein jugendkräftiger Mittelstand, dessen Leistungen und Forderungen täglich wichtiger und unabweislicher werden.

Welche seltsame Ironie der Geschichte, daß die volksthümlichen Bestrebungen zunächst vom Thron selbst ihren Ausgang nehmen! In der Verfassung sowohl wie in der Verwaltung.

Ludwig XIV. hatte kein anderes Staatsrecht als das Recht seiner durch die königliche Geburt überkommenen Allmacht und Unumschränktheit gekannt. Der Regent aber war durch die Verwicklung der Umstände in einer weit schwierigeren Lage. Da er wider die klar ausgesprochene Bestimmung des Königs die volle Regentschaft an sich riß, so konnte dies nicht ohne die Beihilfe des Parlaments geschehen. Und diese Beihilfe war nicht ohne sehr wesentliche Zugeständnisse zu erkaufen. Das Parlament erhielt die uralten Gerechtsame wieder, welche ihm der verstorbene König geraubt hatte. Die königliche Erklärung vom 15. September 1715 räumt dem Parlament voll und ohne Hinterhalt die Befugniß ein, vor der Eintragung der königlichen Befehle und Entschließungen dem König Rathschläge und Gegenvorstellungen machen zu dürfen. Ja, als der Regent den Legitimirten das Recht der möglichen Erbfolge nahm, nicht sowohl weil eine solche Möglichkeit wirklich in Aussicht gestanden hätte, als vielmehr nur, um den eigentlichen Prinzen von Geblüt ihren angeborenen Vorrang in ungeschmälertem Umfang zu sichern, da standen beide Theile nicht an, sich sogar offen zu der Lehre von der Volkssouveränetät zu bekennen. Das Mémoire des princes légitimés stützte die Forderung der vollen Ebenbürtigkeit auf die Ansicht, das Volk habe mit dem regierenden Hause einen Vertrag abgeschlossen; es habe diesem die Krone übertragen, um den Unzulänglichkeiten unausgesetzter Wahlumtriebe zu entgehen; Alles also, was das Aussterben der Dynastie verhindere, sei dem Wunsch und Vortheil des Volks angemessen; jedenfalls könne dieser Zwiespalt nur durch einen majorennen König oder auf das Begehren der drei Stände entschieden werden. Darauf erfolgt die königliche Antwort vom 1. Juli 1717. Und auch diese verpönt die revolutionäre Ver-

tragstheorie nicht; auch sie stellt vielmehr den Grundsatz an die Spitze, daß, sollte jemals das vom vorigen König vorausgesetzte Unglück eintreten, einzig dem Volk selbst es zukomme, dieses Unglück durch die Weisheit seiner Wahl wieder gut zu machen. Wie die Grundgesetze des Reichs verboten hätten, daß die Krone eine Domäne veräußern dürfe, so sei folgerichtig der Krone die eigenmächtige Verfügung über die Krone selbst noch weit weniger verstattet.

Und gleiche Befreiungen und Erweiterungen griffen anfänglich auch in der Verwaltung durch. Der Regent setzte ins Werk, was der hoffnungsreiche Zögling Fénelon's, der verstorbene Herzog von Burgund, gewünscht und gehofft hatte. Die ausschließliche Selbstregierung des Königs oder eines beauftragten Ministers sollte beschränkt und auf ein den Staatsbedürfnissen zuträgliches Maß zurückgeführt werden. Nicht ein einzelner unverantwortlicher allmächtiger Minister, sondern mehrere sich gegenseitig beaufsichtigende und ergänzende Ministerien sollten herrschen. Es wurden sechs verschiedene Collegien errichtet; je ein besonderes Collegium für Kirche, Krieg, Finanzen, Seewesen, für innere und äußere Angelegenheiten. Jedes Collegium war aus zwölf Mitgliedern zusammengesetzt; und diese Zahl wurde später vergrößert, ja verdoppelt. Die Präsidenten dieser Collegien erstatteten Vortrag an den Regentschaftsrath; und dieser entschied sodann in oberster Entscheidung nach Stimmenmehrheit. Diese Veränderung war tief und weitabsehend. Die Richtung ging nicht mehr ausschließlich von oben nach unten, sondern auch von unten nach oben. Nicht mehr unbedingter Befehl und ebenso unbedingter Gehorsam, sondern bereits ein gleichberechtigtes Nebeneinander und freie Berathung.

Freilich hatten diese Neuerungen nur kurzen Bestand. Die Parlamente, obgleich in ihrer theils aus Erblichkeit, theils aus Käuflichkeit hervorgehenden Zusammensetzung auf nichts weniger als auf wirkliche Volksvertretung angelegt, glaubten sich nicht blos die Zeiten der Fronde, sondern sogar die Stellung des englischen Parlaments zum Vorbild nehmen zu dürfen. Diesem Anspruch nachzugeben war aber der Regent keineswegs gewillt. Daher ein unab-

lässiges Hin und Her von Vordringen und Zurückweichen, von Widersetzlichkeit und Bedrückung, von gegenseitigem Einverständniß und wiederholtem Grollen. Und noch weniger entsprachen die berathenden Collegien den Erwartungen. Ohne innere Einheit und Ordnung waren sie in ihrem Geschäftsgang schwerfällig und unsicher, für keinen unvorhergesehenen Fall vorbereitet, keinem heftigen Anprall gewachsen. Das ganze Staatsschiff gerieth in die bedenklichsten Schwankungen. Der Regent benutzte schlau diese Uebelstände und stellte durch einen Befehl vom 24. September 1718 die alten absolutistischen Einrichtungen Ludwig's XIV. wieder her. Jedoch die Spuren dieses freieren Lebens blieben unvertilgbar in den Gemüthern der Menschen. Ranke erwähnt im vierten Band seiner französischen Geschichte (S. 438) eine Denkschrift aus jener Zeit, welche rühmt, daß die Nation jetzt aus der drückenden Lethargie gezogen werde; bereits wache sie auf, suche aber erst in umhertastenden Bewegungen nach der Freiheit. Als Voltaire im Jahr 1731 in seiner Tragödie des Brutus als das Ziel der Zukunft hinstellte „de fonder la liberté publique sous l'ombrage sacré du pouvoir monarchique", da kannte der fein berechnende Dichter sehr wohl die Richtung und Gesinnung der Zuschauer.

Und noch nachhaltiger und die Grundlagen des bisherigen Staatslebens durchaus umgestaltend wirkte, was inzwischen im Volksleben selbst vorging. Dieses Zeitalter ist die Wiege des dritten Standes, des Tiers-Etat.

Die Regentschaft war friedliebend. Sie förderte den Ackerbau und ganz besonders auch Handel und Gewerbfleiß. Sie baute Straßen und Brücken, welche die Pulsadern alles Verkehrs sind und welche doch unter Ludwig XIV. in Frankreich noch so allgemein fehlten, daß außer in der nächsten Nähe von Paris die Briefposten nur durch reitende Boten besorgt werden konnten. Sie hob die tausendfachen Quängeleien und Mauthhemmungen auf, welche die Ausfuhr in die Colonien und in das Ausland erschwerten. Die Unternehmungen Law's, so traurig auch ihr nächster Zweck scheiterte, hatten den Staat zu einem großen Bank- und Handelshause umgestaltet

und dadurch neben dem Grundbesitz auch dem beweglichen Vermögen die gebührende Geltung verschafft. Der Handel wurde eine Wissenschaft, die Börse eine unabhängige und sehr gewichtige Macht. Und die Verwaltungen des Herzogs von Bourbon (1723—1726) und des Cardinals Fleury (1726—1743) wurden in demselben Sinn geleitet. Handel und Gewerbe erholten sich von den schweren Schlägen, welche sie unter Ludwig XIV. erlitten hatten. Das Mutterland fand sehr erfolgreiche Absatzwege in die Levante; die Colonieen wetteiferten im Welthandel mit den englischen. Kurz, der Bürger stieg durch Fleiß und Betriebsamkeit rasch empor, während der verwilderte Adel täglich immer mehr herabkam. An Wohlhabenheit konnte der Bürger sich mit dem Adel mindestens messen; an Bedeutung und Einträglichkeit für den Staatshaushalt überragte er ihn in allen Stücken.

Verstärkt und vertieft wurde dieses emporkommende Bürgerthum durch die niedere Geistlichkeit, durch die Parlamentsmänner, durch die Schriftsteller und Künstler, durch die Männer der Bildung. Hier zeigte sich dieselbe Ueberlegenheit über den Adel. Selbst in den Salons herrschte nicht mehr die Geburtsaristokratie, sondern die Geistesaristokratie.

Wer kann es verkennen: die Geschichte ist an einem ernsten und bedeutenden Wendepunkt angelangt. Der dritte Stand fühlt sich in der Macht seines Reichthums und seiner Bildung, in seinem staatlichen, gesellschaftlichen und volkswirthschaftlichen Gewicht, in seiner reineren Sittlichkeit; und doch sieht er sich nach wie vor von aller selbständigen Theilnahme am Staatsleben ausgeschlossen, und der Adel steht ihm als eine übermüthige Kaste mit beleidigenden Vorrechten und mit der trotzigen Verneinung aller unveräußerlichen Menschengüter herausfordernd gegenüber. Daher der erwachende Groll gegen die Standesunterschiede, welcher sich immer ungestümer regt und welcher das Pochen auf die angeborene Gleichheit der Menschen zum bedeutungsvollen Losungswort macht. Daher von jetzt an die vielen und unabläſſigen Versuche und Entwürfe, welche dem dritten Stand, den bürgerlichen Eigenthümern und den Trägern der Bildung, einen maßgebenden Einfluß auf den Gang der inneren und äußeren Verwaltung zu sichern streben.

Mit dem Aufkommen dieses dritten Standes ist der alte Staat in seiner innersten Wurzel angegriffen. Das geltende Recht und die geltende Staatsform hat keine Handhabe für diese neu erstandene Macht, und doch kann diese neue Macht nicht nur nicht unterdrückt werden, sondern wird immer unentbehrlicher und immer vordringender.

Hinter diesem gebildeten und wohlhabenden Bürgerthum steht der Bauer und der kleine Fabrikarbeiter. Er ist arm, überlastet von Steuern und Frohnden, durch den Druck der bevorrechteten Klassen und durch grausamen Zunftzwang schmachvoll betrogen um die Entfaltung und um den Genuß seiner Menschennatur. Die schrecklichen Schilderungen, welche Fénelon, Vauban, Boisguillebert von dem Elend und der Noth dieser niederen Bevölkerung unter Ludwig XIV. entwerfen, werden wo möglich noch überboten durch das Elend unter der Regentschaft und unter dem Ministerium Fleury. „Ringsum,“ sagt der edle D'Argenson in seinen Denkwürdigkeiten (Paris 1859 ff. III. 84) über das Jahr 1740, „im vollen Frieden und bei erträglicher Ernte sterben die Menschen schaarenweise wie die Fliegen, da sie in ihrer Armuth nichts als Kräuter essen; in der Stadt Chatellerault sind unter viertausend Seelen achtzehnhundert Unterstützungsbedürftige.“ Und über diesen armen leidenden Menschen wuchtet die unentrinnbare Strenge eiserner Criminalgesetze, welche für das geringfügigste Vergehen nur Schläge, Gefängniß und Tod kennen, wuchtet der schamloseste Mißbrauch der Richtergewalt, die Willkür käuflicher Verhaftsbefehle. Es ist gewiß, daß in nicht allzuferner Zeit der dritte und vierte Stand in ihren Zielen und Wegen sich von einander trennen und sich bitterlich untereinander selbst bekämpfen werden; jetzt aber sind sie natürliche Bundesgenossen gegen den einen gemeinsamen Feind.

Entweder muß das Alte dem eindringenden Neuen Luft und Raum gönnen, oder der Kampf auf Tod und Leben ist unvermeidlich. Fontenelle sagt 1743 in der Vorrede zu seinen Lustspielen: „Die Zukunft bewahrt uns Ereignisse auf, die Demjenigen, der sie voraussagen könnte, schwerlich geglaubt würden.“ Das Ziel dieses Kampfes ist nicht zweifelhaft. Voltaire enthüllt die allgemeine

Stimmung dieses emporstrebenden Bürgerthums, wenn er im Tancred sagt: L'injustice produit à la fin l'indépendance.

Aehnlich sind die Bewegungen in der Religion und in der Kirche. Auch hier ist das Zeitalter vom Tode Ludwig's XIV. bis zum Tode des Cardinals Fleury ein sehr bedeutender Einschnitt.

Wir unterscheiden in diesen religiösen und kirchlichen Zuständen drei verschiedene Gruppen.

Obenan die blasirte vornehme Welt. Sie ergeht sich in frechen Religionsspöttereien, gleich als wolle sie sich entschädigen für den Zwang, den ihr die letzten frömmelnden Jahre Ludwig's XIV. angethan. Der Regent war nicht blos ungläubig; er trug diesen Unglauben mit verletzendem Hohn prahlerisch zur Schau. Und neben diesen schnöden Witzeleien steht doch wieder der abgeschmackteste und wunderlichste Aberglaube, wie überall, wo der Unglaube nicht das Ergebniß ernsten Kampfes und wissenschaftlichen Denkens, sondern nur der Ausdruck gedankenloser Leichtfertigkeit und Gemüthslehre oder gar gespreizter Eitelkeit ist. Es wiederholt sich das sinnverwirrende Durcheinander der römischen Kaiserzeiten. Wie der Regent sich des Umgangs höherer Geister geheimnißvoll rühmte und sich mehrere Nächte mit dem Marquis von Mirepoix in seine Gemächer einschloß, um den Teufel heraufzubeschwören, so bebten fast alle diese frechen Witzlinge in erbärmlichster Knechtesfurcht vor den finsteren Mächten der Hölle und wurden die verächtliche Beute gaukelnder Geisterbanner und verschmitzter Goldmacher und Adepten, der lächerliche Spielball der Punktirbücher und Traumdeuter, Kartenschläger und Sterngucker. Der Marschall von Montrevel starb am Fieber, weil an der Tafel des Herzogs von Biron ein zufällig umgestoßenes Salzfaß ihn überschüttet hatte. Tausend andere Züge derselben Art erzählen die Denkwürdigkeiten von Saint-Simon und Duclos. Es ist die schlimme Saat, aus welcher einige Jahre später Saint-Germain, Cagliostro und alle jene vielgenannten Italiener und Armenier, Betrüger und Abenteurer aufschießen.

Sodann die kirchlichen Parteiungen selbst. Sie erschöpfen sich in den engherzigsten Zänkereien und Gehässigkeiten und sind wenig

geeignet, für den sinkenden Glauben Ehrfurcht zu wecken. Der alte Gegensatz zwischen Jansenisten und Jesuiten wüthete wieder mit zügelloser Heftigkeit. Dem Regenten war das Kirchenregiment lediglich Sache der Politik. Anfänglich war diese Politik für die Jansenisten; ihnen, als den schimpflich unterdrückten, hatte sich die öffentliche Gunst mit seltener Einmüthigkeit zugewendet. Der Cardinal Noailles, wegen seines Widerstandes gegen die Bulle Unigenitus bisher verfolgt, erhielt die Leitung der geistlichen Angelegenheiten; Letellier, der verhaßte Beichtvater des verstorbenen Königs, wurde verbannt; die Gefängnisse der Jansenisten wurden geöffnet. Aber die Jansenisten mißbrauchten die neugewonnene Stellung. Sie wollten ihren Feinden Verfolgung mit Verfolgung vergelten. Am 5. März 1717 verlangten die Bischöfe von Mirepoix, Senez, Montpellier und Boulogne die förmliche Verwerfung der Bulle, die der Unabhängigkeit der Kirche und den Freiheiten des Reichs zuwiderlaufe, und die Einberufung eines freien und allgemeinen Conciliums als des einzig rechtmäßigen obersten Gerichtshofes für kirchliche Streitsachen. Diesen wühlerischen Aufregungen und Uebergriffen widersetzte sich der Regent. Er entzog den Jansenisten seinen Schutz. Kurz darauf kamen die politischen Rückschritte. Dubois wurde zum Cardinal erhoben. Die Jesuiten gewannen wieder volles Fahrwasser. Es dauerte nicht lange, so standen sie in demselben ungeschmälerten Ansehen, welches sie früher innegehabt. Unter der Verwaltung des Herzogs von Bourbon wurde die Verfolgungssucht durch die unseligste Gewaltthätigkeit gesteigert. Im Jahr 1724 wurde ein Religionsedict erlassen, welches gegen die zurückgebliebenen Protestanten die bei der Widerrufung des Edictes von Nantes angewendete Strenge noch weit übertraf. Der Cardinal Fleury, welcher sodann an das Ruder kam, war pfäffisch und engherzig. Jene gehässige Bulle wurde bindendes Staatsgesetz. Die Jesuiten bemächtigten sich der Kanzeln, Beichtstühle, Schulen und Universitäten ganz ausschließlich. Das Parlament erlangte zwar für die vertriebenen Geistlichen einige Milderungen; aber die Uebermacht der Jesuiten blieb nach wie vor ungefährdet und furchtbar. Und leider verloren auch die Jansenisten

immer mehr ihre frühere Reinheit. Ihre einst so warme und gefühlvolle Frömmigkeit entartete in phantastische Schwärmerei, in Verzückung, Wunderthum und Kasteiung. Alle Orgien und Wüstheiten des ungesundesten Muckerthums schossen in wuchernder Saat auf und erkalteten und entfremdeten alle Besonnenen. Ein ruhiger und verständiger Sinn konnte sich weder für die Jesuiten noch die Jansenisten begeistern. Die schlichte Einfalt des Glaubens wurde auch im Volk sehr bedenklich erschüttert.

Zuletzt die sogenannten Philosophen. Waren schon unter Ludwig XIV., als Gegengewicht gegen den unerquicklichen Zwist und Hader der kirchlichen Richtungen und Parteiungen, die Regungen einer freieren und unabhängigeren Denkart laut geworden, so wurden diese jetzt vermehrt und vertieft durch die gewaltigen Bewegungen, welche als folgerichtige Nachwirkung Newton's inzwischen in dem benachbarten England vor sich gegangen. Locke und die Freidenker waren dort nunmehr die unbestrittenen Heerführer der herrschenden Bildung. Maupertuis, Voltaire und Montesquieu wurden die begeisterten Priester der neuen Lehre, und diese englischen Einwirkungen erstarkten von Jahr zu Jahr mit merkwürdiger Breite und Behendigkeit. Nicht blos die Werke Newton's, sondern ebensosehr die Werke Locke's, Pope's, Collins', und Swift's Märchen von der Tonne wurden übersetzt, erläutert, ergänzt, fortgebildet; ja 1725 zogen sogar schon die Freimaurer in Paris ein, damals noch in der ersten Frische und Reinheit ihres deistischen Propagandaeifers. In den Schilderungen, welche Schlosser in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts (Dritte Aufl. Th. 1, S. 557) aus den noch ungedruckten Denkwürdigkeiten des Cardinals Fleury mitgetheilt hat, beklagt sich der Cardinal bitter über jene Unzahl anstößiger englischer Bücher, welche zur Zeit der Regentschaft über das Meer gekommen; „von diesen Büchern“, meint er, „wurden Alle vergiftet, welche unter uns Anspruch auf Geist und umfassenden Blick machten“.

Bereits im Jahr 1718 schleuderte der junge Voltaire in seinem Ödipus gegen die Geistlichkeit die berühmten Verse:

Cet organe des dieux est-il donc infaillible?
— — — — — — — — — — —
Pensez-vous qu'en effet, au gré de leur demande,
Du vol de leurs oiseaux la vérité dépende?
— — — — — — — — — — —
Non, non: chercher ainsi l'obscure vérité,
C'est usurper les droits de la divinité.
Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science — —
— Traitre, au pied des autels il faudrait t'immoler,
A l'aspect de tes dieux que ta voix fait parler.

Und schon schreibt Voltaire in dieser Zeit den ersten Entwurf der Henriade, welche in ihrem innersten Kern eine dringende Mahnung zur religiösen Duldsamkeit ist, und Montesquieu schreibt die Lettres persanes, deren religiöse Ausführungen von demselben Geist durchglüht sind.

Blicken wir zurück auf das bewegte, bunte, vielgestaltige Leben dieses denkwürdigen Zeitalters, so erscheint es als eine unzweifelhafte geschichtliche Nothwendigkeit, daß auch die Kunst und Literatur desselben eine sehr mannichfaltige und von den lebendigsten Gegensätzen bewegte sein muß. Man behandelt diese Literaturepoche gewöhnlich nur sehr flüchtig und beiläufig; und wohl ist sie unbedeutend, wenn wir sie mit der Glanzzeit unter Ludwig XIV. und mit der in den nächsten Jahrzehnten hervortretenden Blüthe und Reife der französischen Aufklärungsliteratur vergleichen. Aber sie ist wichtig und nachhaltig als das Ringen und Streben einer tief eingreifenden Uebergangsepoche. Voltaire und Montesquieu schreiben in dieser Zeit ihre ersten Schriften, und Diderot und Rousseau empfangen in ihr ihre Jugendbildung.

Die wissenschaftliche Literatur dieser Zeit bewegt sich vorwaltend in politischen Reformideen und in naturwissenschaftlichen und philosophischen Bestrebungen, welche Denkart und Sitte von den alten kirchlichen Ueberlieferungen loszureißen suchen. Kunst und Dichtung aber entsagen von Grund aus dem höfischen Gepräge, das ihr die Herrschergewalt Ludwig's XIV. aufgedrückt hatte. Wie in der Zeitstimmung selbst, so können wir auch hier, in dem treuen Spiegel

der Kunst und Dichtung, zwei widerstrebende Richtungen genau unterscheiden. Eines Theils verliert sich diese Kunst in jene blasirte Leichtfertigkeit, welche die Krankheit der vornehmsten Welt ist; anderen Theils aber wird sie das schlichte und rührende Sittengemälde des erstarkenden Volksthums, und erobert Stoffe und Formen, welche kurz zuvor in Frankreich noch völlig unmöglich gewesen.

Zweites Kapitel.

Die ersten Einwirkungen Englands auf Politik und Naturwissenschaft.

1. Massillon. Der Abbé von Saint-Pierre. D'Argenson.

Die Denkwürdigkeiten des Herzogs von Saint-Simon enthüllen deutlich, mit welchen gewaltigen Umwälzungsplänen sich ein großer Theil des Adels nach dem Tode Ludwig's XIV. trug. Die Errungenschaft des Königthums sollte gestürzt, der Adel wieder in seine verlorene Unabhängigkeit eingesetzt werden. Das offenste Glaubensbekenntniß dieser feudalistischen Partei ist das leidenschaftliche Buch des Grafen Boulainvilliers, „Mémoires historiques sur l'ancien gouvernement de France, avec 14 lettres sur les Parlemens ou Etats généraux", welches 1727, fünf Jahre nach dem Tode des Verfassers, in drei Bänden im Haag erschien, aber schon lange vorher in allen vornehmen Kreisen handschriftlich bekannt war. Den Adel von den fränkischen Eroberern, die unteren Stände von den leibeigenen Galliern ableitend, ist dies Buch ebenso erbittert gegen die Uebergriffe der königlichen Gewalt, welche den Adel in seinem väterlichen Erbe der unbedingtesten Macht, Freiheit und Unabhängigkeit immer mehr und mehr einschränkte, wie verletzend und hochmüthig gegen das Volk, das aus seiner Leibeigenschaft zu staatlichen Aemtern und gesellschaftlicher Stellung und Wohlhabenheit vordrang.

Es erscheint die gesammte neuere Staatsentwickelung als völlig rechtswidrig. Die rückhaltslose Umkehr zu der nach oben und unten unumschränkten Adelsherrschaft wird als unabweisliche Folge hingestellt.

Es fehlte nicht an heftigen Widerlegungen dieser ungeschichtlichen Faseleien; so sucht z. B. Dubos, der Sekretär der Akademie, 1734 in seiner Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules die Ansprüche des Adels zu widerlegen, so daß Montesquieu, der zwischen den beiden Ansichten zu vermitteln unternimmt, sagt, daß er es hier mit zwei Systemen zu thun habe, dont l'un semble être une conjuration contre le tiers état et l'autre une conjuration contre la noblesse. Das Wichtigste aber war, daß sich dieser Rückschrittspartei eine ebenso thätige Fortschrittspartei entgegenstellte. Im handelnden Leben gilt einzig das Goethe'sche Wort: „Und wenn sie die Bewegung leugnen, so tanze ihnen vor der Nase herum." Angesichts jener Gefahren drängten tapfere und einsichtige Männer nur um so fester auf die Herstellung und Sicherung gesetzlicher und freier Zustände.

Immer wird es eine denkwürdige That bleiben, daß Massillon, der gefeierte Kanzelredner, die Kanzel benutzte, dem König in's Gewissen zu reden. Schon Ludwig XIV. hatte von ihm hören müssen, daß zwar die schmeichelnde Welt ihn ob seiner Eroberungen und Siege preise, daß das Evangelium aber unbestechlicher urtheile. Um so unumwundener sprach er, als er vom Regenten berufen wurde, dem neunjährigen König Ludwig XV. (1718) die Fastenpredigten zu halten. Diese Predigten sind unter dem Namen des Petit-Carême veröffentlicht. Es ist bekannt, welche strafende Rückblicke Massillon auf den Gestorbenen warf, dessen Ruhm er mit einer Eiterbeule verglich, die nur Ansteckung und Schande verbreite; doch noch weitblickender und großartiger sind die Mahnungen, durch welche er dem Lande eine bessere Zukunft zu sichern suchte. Lehren, die von Milton, Algernon Sidney und Locke stammen, erschallen unmittelbar vor dem Thron, „Sire," sagt Massillon, „die Freiheit,

welche die Fürsten ihren Völkern schuldig sind, ist die Freiheit der Gesetze. Ihr habt keinen anderen Richter über Euch als Gott, aber die Gesetze müssen mehr Macht haben als Ihr selbst; Ihr herrscht nicht über Sklaven, Ihr herrscht über ein freies und tapferes Volk, das auf seine Freiheit ebenso eifersüchtig ist als auf seine Treue." „Ihr seid nur der Diener und der erste Vollstrecker des Gesetzes (vous n'en êtes que le ministre et le premier dépositaire)." Und in einer anderen Predigt sagt Massillon: „Der Fürst ist kein Götzenbild, das sich die Völker gemacht haben, um es anzubeten; er ist ein Hüter und Wächter, den sie an ihre Spitze stellten, auf daß er sie beschütze und vertheidige. Die Fürsten sind nicht unnütze Götter, welche Augen haben und nicht sehen, eine Sprache haben und nicht sprechen, Hände haben und nicht handeln; sie sollen den Völkern vorangehen und sie leiten. Die Völker haben auf das Geheiß Gottes die Fürsten zu dem gemacht, was sie sind; deshalb sollen die Fürsten auch nur für die Völker leben. Ja, Sire, die Wahl des Volkes ist es, welche zuerst das Scepter in die Hände Eurer Vorfahren legte, welche sie auf das Schild hob, sie zum Herrscher erklärte, und nur durch die freie Zustimmung der Unterthanen wurde das Königthum erblich. Wie daher die erste Quelle der königlichen Macht von uns kommt, so sollen die Könige diese Macht nur zu unserem Nutzen gebrauchen."

Unter solchen Stimmungen werden die Verfassungsfragen, welche bereits Fénelon angeregt hatte, nur um so lebhafter verhandelt. Das rathlose Hin und Her, das sich in den Tagesereignissen abspielte, drängte alle tieferen Geister nach der Erfassung klar bewußter Grundsätze und Ziele. Alle sind einverstanden in der Nothwendigkeit der Beschränkung des Königthums.

Vorangeht der liebenswürdige schwärmerische Abbé de Saint-Pierre, dessen Wesen am besten dadurch bezeichnet wird, daß er der französischen Sprache das Wort „Bienfaisance" erfand. Das erste Werk, mit welchem Saint-Pierre Aufsehen erregte, war der Discours sur la Polysynodie ou pluralité des Conseils; wie die Vorrede sagt, schon unter Ludwig XIV. entstanden, aber erst 1718

unter dem Regenten veröffentlicht. Indem es die unbeschränkte Alleinherrschaft, wie sie vom König oder einem obersten Minister allein oder von mehreren allmächtigen Ministern zugleich ausgeübt wird, als Vezirat oder Halbvezirat brandmarkt, ist dieses Buch die wohlgemeinte aber ungeschickte Begründung und Empfehlung jener vielgegliederten, vom Regenten am Anfang seiner Regierung eingesetzten Ministerconseils, unter welche die einzelnen Verwaltungszweige vertheilt sind und deren Meinungen und Rathschläge der König vor jeder Beschlußfassung einholt. Seine eigenste Bedeutung aber gewann dieses Buch durch den Umstand, daß Saint-Pierre die Dringlichkeit seiner Vorschläge nicht überzeugender darlegen zu können glaubte, als durch die Aufdeckung aller Schäden und Gewaltthätigkeiten, mit welchen Ludwig XIV. das Vaterland heimgesucht hatte. Obgleich deshalb am 8. Mai 1718 von der französischen Akademie ausgeschlossen, verstärkte er gleichwohl seine heftigen Angriffe, namentlich in den Annales historiques (posthum 1758 gedruckt), welche für die Jahre 1658 bis 1739 noch immer eine der wichtigsten Geschichtsquellen sind. Und in allen folgenden Schriften geht er fortan immer bestimmter auf alle drückendsten Einzelnheiten ein; in dem „Mémoire pour l'établissement de la taille proportionelle" (1717) auf die Ungerechtigkeiten der bestehenden Steuervertheilung, in dem „Projet pour rendre les ducs et pairs utiles" auf die Uebelstände des erblichen Adels und der Käuflichkeit der Aemter. Sein unabläſſiges Ziel und Streben war, nach dem Vorbild Englands, für das er die lebhafteste Bewunderung zeigte, auch Frankreich durch eine freisinnige und geordnete Verfassung ruhig und mächtig, und durch Hebung des Handels und Ackerbaues blühend und reich zu machen. Ja, er sucht bereits die nationalen Schranken zu durchbrechen und träumt in dem Projet de Henri le Grand pour rendre la paix perpétuelle, éclairci par M. l'abbé de Saint-Pierre (3 Bände 1713—17) von einem allgemeinen Weltbund, in welchem die einzelnen Staaten ihre Zerwürfnisse durch ein einmüthig anerkanntes Schiedsgericht schlichten sollen. Und ebenso dringt er in kirchlichen Fragen nicht nur auf

Aufhebung des Cölibats, des Mönchthums und der strengen Sonntags- und Fastenfeier, sondern zugleich auf die Milderung der Glaubenslehren selbst; „Mildthätigkeit und Rechtthun“, sagt er, „genügen, um Gott wohlzugefallen“. Die Zeitgenossen verlachten diese hochfliegenden Pläne. Cardinal Dubois fertigte sie vornehm als „Rêves d'un homme de bien“ ab; Saint-Simon sagt von ihm: il avait de l'esprit, des lettres et des chimères; selbst Voltaire nennt Saint-Pierre einmal un homme moitié philosophe moitié fou; ja selbst Rousseau, der es unternommen hatte, einen bequemen Auszug aus den Schriften des Abbé mit kritischem Anhang zu veröffentlichen, sich aber schließlich auf die Bearbeitung der Polysynodie und den Projet de paix perpétuelle beschränkte (vergl. seinen Brief vom 5. Dez. 1759), hat nur ein bedingtes, schwankendes Lob. Und allerdings hat sich Saint-Pierre durch das Weitschweifige und Unordentliche seiner Darstellung die Wirkung geschwächt*). Dennoch konnte Herder in einem begeisterten Nachruf, welchen er ihm bei dem Ausbruch der französischen Revolution in seinen Humanitätsbriefen widmete, mit vollem Recht von ihm sagen, daß „er durch seine Schriften, die, als sie erschienen, Wenige lasen, Mehrere ungelesen verlachten, Andere auf eine schaale Art widerlegten, ja deren offenbarste Wahrheit ihm sogar Verdruß zuzog, in der Folge mehr Gutes gewirkt habe als manche blendende Schriftsteller seines Zeitalters, die ihn aus der Akademie verwiesen“. Saint-Pierre war am 18. Februar 1658 auf dem Schlosse Saint-Pierre-Eglise bei Honfleur in der Normandie geboren; am 29. April 1743 starb er zu Paris als ein Greis von fünfundachtzig Jahren.

Die selbständige Theilnahme aller Gebildeten am Wohl und Wehe des Staates wurde immer tiefer und allgemeiner.

Marquis D'Argenson erzählt in seinen Denkwürdigkeiten (Paris 1859 I. 91 ff.; 102 ff.) von einem Club, in welchen er 1724 ein-

*) Er hat auch durch seine orthographischen Neuerungen die Menge der Leser abgeschreckt. Seine Vereinfachung der historischen Orthographie der Akademie (comancé, anvironé, plézir etc.) hält sich indessen ungefähr in den Schranken, innerhalb deren sie heute von der Société de réforme orthographique angestrebt wird.

trat, welcher sich aber schon einige Jahre vorher gebildet hatte. Dieser Club ist ein sehr bedeutsames Zeugniß des neuerwachten politischen Lebens. Die Mitglieder desselben waren achtbare Gelehrte, wie vor Allen Saint-Pierre, und alte erfahrene Staatsmänner, welche zum Theil schon sehr gewichtige Aemter und Gesandtschaften verwaltet hatten; Lord Bolingbroke und Horace Walpole standen mit ihm in engster Verbindung. Der Club versammelte sich alle Sonnabende, Nachmittags von fünf bis acht Uhr, im Zimmer seines Gründers, des Abbé Alary, welcher auf dem Vendômeplatz im Entresol des Palastes des Präsidenten Hénault wohnte; daher wurde er gewöhnlich Le Club de l'Entresol genannt. Man besprach die Zeitungen, welche man aus allen Ländern bezog; man beurtheilte die laufenden Tagesereignisse der inneren und äußeren Politik; ein Jeder bearbeitete bestimmte Zweige der politischen und geschichtlichen Wissenschaft, und über diese eingereichten Arbeiten entspannen sich oft die eingehendsten Verhandlungen. Der Einfluß dieses Clubs auf die öffentliche Meinung war bedeutend; als 1726 nach dem Abtreten des Herzogs von Bourbon das Bündniß mit England bedroht war, strebte Horace Walpole, damals englischer Gesandter in Frankreich, vor allen Dingen die Gunst dieses Clubs zu gewinnen. Im Jahr 1731 wurde er vom Cardinal Fleury verwarnt und löste sich auf.

Saint-Pierre stand daher in der politischen Literatur nicht nur nicht vereinzelt, sondern es erwuchsen bald jüngere Nachstrebende, welche, aus seinen Anregungen hervorgegangen, noch kühner und wagender waren und ihren Forderungen durch erfahrenere Sachkunde größeren Nachdruck gaben.

René-Louis de Voyer, Marquis D'Argenson, ist unter ihnen der Bedeutendste.

Er war am 18. October 1694 zu Paris geboren. Als der älteste Sohn des mächtigen Großsiegelbewahrers D'Argenson hatte er schon frühzeitig hohe Staatsämter erlangt; in den Jahren 1720 bis 1724 war er Intendant im Hennegau. Die Schule des Staatsdienstes hatte ihn nur um so scharfblickender gemacht.

Die „Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France", deren erster Entwurf bereits den Verhandlungen jenes Clubs vorgelegen hatte, sind im Jahr 1739 verfaßt. Sie blieben zunächst Handschrift, wie fast alle wichtigsten Werke dieses Zeitalters zuerst nur handschriftlich verbreitet wurden; erst im Jahr 1764 wurden sie in Amsterdam bei Marc-Michel Rey gedruckt, aber sehr fehlerhaft. Eine bessere Ausgabe erschien 1784; jedoch auch sie ist verstümmelt durch die Hand des Sohnes, welcher alle Härten und Ecken möglichst abzuglätten suchte. Die eigenhändige von ihm selbst für den Druck bestimmte Niederschrift befindet sich in der Bibliothek des Louvre, wo die nachgelassenen Papiere D'Argenson's, insbesondere seine unschätzbaren Memoiren (jetzt vollständig herausgegeben von Rathery für die Société pour l'hist. de France, 1889 ff. in 9 Bänden) aufbewahrt werden. Sie zeigt den Titel: Jusques où la Démocratie peut être admise dans le Gouvernement monarchique (vergl. Sainte-Beuve, Caus du Lundi XII. 151) und trägt das Motto aus Britannicus:

Que, dans le cours d'une règne florissant,
Rome soit toujours libre et César tout-puissant.

Dieses einst sehr wirksame Buch ist für die zunehmende Opposition äußerst bezeichnend. Es begnügt sich nicht mehr mit berathenden Conseils, sondern es will, wie D'Argenson selbst in seinen Denkwürdigkeiten sagt, vornehmlich die Schranken, welche der Adel zwischen Volk und Königthum aufgethürmt hat, von Grund aus niederreißen und das Königthum durch die Befreiung und Kräftigung des unterdrückten Volksthums kräftigen und befestigen. Es ist insbesondere gegen die Ideen Boulainvilliers gerichtet.

Holland und die Schweiz waren damals die freiesten Staaten der Welt, und sie waren, wie D'Argenson durch eigene Anschauung kennen gelernt hatte, zugleich die glücklichsten und wohlhabendsten. Und Frankreich? Es ist mit den Schilderungen Vauban's durchaus übereinstimmend, wenn D'Argenson es ein allgemeines Noth- und Krankenhaus nennt, ein übertünchtes Grab, dessen äußerer Glanz die innere Fäulniß nur schlecht verdecke. Wo sitzt der Grund des

Uebels? Nicht das Königthum als solches trägt die Schuld, sondern die Anmaßlichkeit des Adels, der auf dem Lande wie eine beutesüchtige Satrapie lastet. König und Volk haben in diesem Adel in gleicher Weise ihren Feind. Das Volk kommt nicht zu Kraft, so lange der Adel die Macht hat, es rücksichtslos auszusaugen; und der König ist nur mächtig und kräftig, wenn er ein mächtiges und wohlhabendes Volk hinter sich hat. Der Sieg über diesen Adel ist nur erringbar, wenn man sich entschließt, daß Volk zu freier Selbstthätigkeit und Selbstverwaltung heraufzuheben. „Welche Idee," ruft der Verfasser begeistert aus, „ist herrlicher als eine Republik, von einem König beschützt? Eine Republik für sich ist ohne Kopf; ein unumschränktes Königthum wird bald ohne Arme sein, denn das einseitige Ueberwiegen des Kopfes entnervt." Daher folgende Forderungen: Einführung oder Wiedererweckung selbständiger Provinzialverfassungen; Aufhebung der käuflichen Aemter; Unterdrückung der Einnehmer, Schatzmeister und Generalpächter, eine jede Provinz soll die königlichen Auflagen selbst aufbringen; weder der Adel noch irgendeine andere Würde befreit von der Steuer; die Provinzialversammlungen gehen aus freier Wahl hervor; Niemand hat in diesen Versammlungen durch seinen Stand ein Vorrecht, nur der größere Besitz gewährt größere Rechte; ebensowenig wird eine Provinz vor der anderen bevorzugt, das Maß der Leistungen bestimmt sich nach der Bevölkerung und nach dem Ertrag des Handels und Ackerbaues. Den Generalständen dagegen ist D'Argenson entschieden abhold, denn diese hätten immer nur Spaltungen und Zerwürfnisse genährt.

Rousseau, welcher die damals noch nicht veröffentlichte Handschrift D'Argenson's zur Einsicht erhielt, rühmt im Contrat social (Buch 3, Kap. 8) in D'Argenson das Herz eines ächten Bürgers (le cœur d'un vrai citoyen), das gesunde und ächt volksthümliche Streben. Ja, als diese Handschrift zum ersten Mal ohne Angabe des Namens gedruckt ward, wurde Rousseau lange Zeit für den Verfasser gehalten. Auch Mirabeau der Aeltere hat für seinen Ami des hommes (1756) augenscheinlich das Manuscript der D'Argenson'schen Considérations benützt.

Im November 1744 wurde D'Argenson mit dem Ministerium des Auswärtigen betraut, jedoch bereits im Januar 1747 wieder gestürzt. Er wurde gestürzt, weil er auch als geschäftsführender Staatsmann Pläne verfolgte, die zwar von der Hochherzigkeit seines Wesens das glänzendste Zeugniß ablegen, die aber der kleinlichen Politik der nationalen Selbstsucht bis auf den heutigen Tag als gemeinschädliche Träumereien erscheinen. Voltaire, ein alter Jugendfreund D'Argenson's, erinnert in einem Briefe vom 5. Februar 1757 den Herzog von Richelieu daran, daß dieser einst D'Argenson den Unterstaatssecretär der platonischen Republik genannt habe. Uebrigens ist es merkwürdig zu sehen, daß D'Argenson besonders auch den italienischen Wirren die höchste Sorgfalt zuwendete und daß ihm zur Schlichtung derselben ein freier Staatenbund nach dem Muster der Schweiz und der Niederlande oder wenigstens nach der Art des deutschen Reichs die beste Auskunft dünkte.

Nach seinem Rücktritt lebte D'Argenson theils in Paris, theils auf seinem Landgut zu Segrès bei Arpajon. Wie schon früher, so blieb auch jetzt die englische Literatur, welche, wie er sich auszudrücken pflegte, ihn durch ihren großen und gesunden Sinn anzog, sein besonderes Augenmerk. Seine tiefste Theilnahme aber gehörte nach wie vor der Politik. Und seltsam! Mit jedem Tag wurde er in seinen volksthümlichen Grundsätzen entschiedener und vorschreitender. Als er den Code de la Nature von Morelly, welcher auf einen völligen Umsturz der Eigenthumsverhältnisse dringt, im Juni 1756 gelesen hatte, nannte er dieses Buch das Buch der Bücher und stellte es weit über Montesquieu. Und nicht minder freudig bewillkommnete er Rousseau's „Discours sur l'inégalité", obgleich er selbst in derselben Preisfrage bei der Akademie von Dijon gestritten hatte. Er beabsichtigte ein großes Werk: „Les lois de la société en leur ordre naturel", welches ein Naturrecht sein sollte, das Bestehende mit dem Maßstab der unvergänglichen Menschenrechte messend. Die Ausführung dieses Werkes aber wurde durch seinen Tod vereitelt. D'Argenson starb am 26. Januar 1757. Er hat viele Gegner gehabt, aber die Reinheit seiner Gesinnung hat Niemand

bezweifelt. Das beste Wort über D'Argenson hat Voltaire gesagt; er verglich ihn mit Aristides.

Auch wenn wir einzig die erste Thätigkeit D'Argenson's, die „Considérations", betrachten, so ist der Drang der Zeit nach Beschränkung der königlichen Gewalt und der adlichen Vorrechte durch Verfassung und gleiche Steuervertheilung als festes Ziel hingestellt.

Fénelon's und Massillon's Bestrebungen kehren wieder; aber klarer und bewußter durchgebildet. Es sind edle und wohlmeinende Männer, hochherzige Menschenfreunde, begeisterte Vorkämpfer für die Sache des Volks.

Die drängenden Wogen werden um so drohender auffluthen, je gewaltsamer sie zurückgedrängt werden. Es ist die Schuld des störrischen Festhaltens am Alten, wenn die nächste Zukunft nicht blos einen Montesquieu, sondern auch einen Rousseau, ja sogar schon socialistische Anfänge hervorbringt.

2. Maupertuis.

In England hatte der religiöse Freisinn hauptsächlich von Newton und Locke seinen Ausgang genommen. Auch in Frankreich ziehen die freigeistigen Regungen, welche sich bereits unter Ludwig XIV. erhoben und unter der Regentschaft und dem Ministerium Fleury überraschend fortschritten, von Newton und Locke ihre wissenschaftliche Unterlage und Vertiefung.

Während Locke's Hauptwerk unter dem Titel Essai philosophique concernant l'entendement humain bereits 1700 übertragen worden war, fällt die erste Uebersetzung Newton's in die Zeit der Regentschaft. Die neuen Ideen erweckten die allgemeinste Aufmerksamkeit. Lemontey erzählt in der Geschichte der Regentschaft (Th. 2, S. 476), daß schon im Jahr 1723 im College Louis-le-Grand die Naturanschauung Newton's in einer öffentlichen Disputation vertheidigt und aufrechterhalten wurde. Im Jahr 1727 erschien der „Eloge de Newton" von Fontenelle; allerdings noch durchaus

auf dem Standpunkt der cartesischen Philosophie, deren Anhänger Fontenelle war, aber doch voll Anerkennung für den großen Gegner. Jedoch die eigentlich entscheidende Wendung zu Gunsten Newton's begründete Maupertuis. Mit dieser That hat sich Maupertuis für immer den Namen eines der ersten Vorkämpfer der neuen philosophischen Bewegung in Frankreich gesichert.

Pierre-Louis Moreau de Maupertuis war am 17. Juli 1698 zu Saint-Malo geboren. Zuerst dem Militärdienst gewidmet, wendete er sich in Paris ausschließlich der Mathematik zu und wurde schon 1723 in die Akademie der Wissenschaften aufgenommen. Die Hinneigung zur Anschauungsweise Newton's führte ihn 1728 nach England. Auch dort wurde er sogleich von der königlichen Societät der Wissenschaften zum Mitgliede erwählt. Alle seine frühsten Schriften gehören der wissenschaftlichen Erläuterung und Empfehlung Newton's. Am wichtigsten unter diesen sind die im Jahr 1732 der Akademie eingereichten Denkschriften „Sur les lois de l'attraction“ und der „Discours sur la figure des astres“; besonders gewann die zweite Schrift um so größere Bedeutung, da sie mit Entschiedenheit die Irrthümer der cartesischen Naturlehre angriff, welche, das Wesen der Körper einzig in die Ausdehnung setzend, die Bewegung der Erde und der gesammten Planetenwelt nicht anders zu erklären wußte als durch die Annahme, daß der von den Planeten erfüllte Himmelsraum sich in einem Wirbel (tourbillon) drehe, dessen Mittelpunkt die Sonne sei, ähnlich den zuweilen in den Flüssen entstehenden Wirbelbewegungen. Der Streit erregte die lebhafteste Theilnahme. Man fühlte sogleich, daß die Bewahrheitung der Weltlehre Newton's nicht blos für die Wissenschaft, sondern auch für Handel und Schifffahrt von eingreifendster Wichtigkeit sei. Cardinal Fleury wurde daher bewogen, zur Erforschung einer der auffallendsten Behauptungen Newton's, zur Erforschung der behaupteten Abplattung der Erdkugel an den beiden Polen, zwei wissenschaftliche Sendungen auszurüsten. Im Jahr 1736 wurde La Condamine mit einigen namhaften Naturforschern nach Peru geschickt, Maupertuis mit Anderen gleichzeitig nach Lappland.

Die Richtigkeit der Newton'schen Lehre wurde durch die beiden Gradmessungen bestätigt. Newton's Sieg war entschieden. Denn machtvoller und überzeugender als alle noch so scharfsinnigen Schlußfolgerungen und Gedankenbestimmungen wirken auf die Gemüther der Menschen anschauliche Thatsachen.

Seitdem war Maupertuis allgemein gefeiert. Goldsmith, der berühmte Verfasser des Vicar of Wakefield, schrieb um diese Zeit (Miscellaneous Works Th. 4, S. 130): „Maupertuis zog zuerst auf die englischen Philosophen die Bewunderung Europas. Die Lehre Newton's und die Metaphysik Locke's waren erschienen; in England hatte man sie sich angeeignet, begriffen, bewundert; anders auf dem Festland. Fontenelle, damals in den Wissenschaften den Ton angebend, wollte sie nicht anerkennen, weil er sein ganzes Leben auf eine irrige Philosophie verwendet hatte; indem er seine Stimme mit der allgemeinen Mißachtung vereinte, blieben die neuen englischen Lehren fast völlig unbekannt. Maupertuis jedoch studirte sie. Er meinte, man könne die naturwissenschaftlichen Meinungen angreifen und trotzdem ein guter Bürger sein. Er vertheidigte die Engländer, er schrieb zu ihren Gunsten und brachte endlich die Wahrheit zum Durchbruch. Die Schriften Maupertuis' verallgemeinerten den Ruf seines Lehrers Newton, und vom Lehrer strahlte ein Theil des Ruhms auf den Schüler zurück.“ Friedrich der Große folgte nur der allgemeinen Stimme, als er 1740 sich brieflich an Maupertuis, als den Ersten unter den lebenden Gelehrten, wandte, um ihn für seine neu zu organisirende Berliner Akademie zu gewinnen, und ihn 1746 zu deren Präsidenten erhob.

Maupertuis war sich bewußt, welche unabweislichen Folgerungen für die religiöse Denkart aus dieser Grundlage erwuchsen. Er schrieb den „Essai de cosmologie“ (Berlin 1750). Die auf die Wunderthätigkeit Gottes und nicht minder die auf die Erkenntniß der göttlichen Endabsichten gestützten Gottesbeweise verwerfend, gründet dieses Buch den Beweis für das Dasein Gottes ausschließlich darauf, daß die Bewegung der Stoffwelt einen Beweger zur Ursache haben müsse; und zwar einen allmächtigen und allweisen, da sich aus der wissen=

schaftlichen Naturbeobachtung unwiderleglich ergebe, daß im Haushalt der Natur für jeden Zweck immer nur der möglichst geringe Aufwand an Mitteln verbraucht werde, ein Gesetz, welches Maupertuis „la loi de la moindre quantité d'action“ nannte und welches, von den Schlacken seines Raisonnements und seiner Uebertreibungen gereinigt, durch die moderne Wissenschaft als eines der Fundamente der Bewegungslehre anerkannt worden ist. Und ebenso schrieb er einen „Essai de philosophie morale“ (Berlin 1749), welcher, wohl wissend, daß es darauf ankomme, zu zeigen, wie mit der Zerstörung der christlichen Glaubenslehre nicht auch die christliche Sittenlehre zerstört sei, die Weisheit des Lebens in die Erreichung der Glückseligkeit und diese Glückseligkeit in die Empfindung und Ausübung der vom Christenthum gelehrten allgemeinen Gottes- und Nächstenliebe setzt. Wie dort den Spuren Newton's, so folgte er hier den Spuren Locke's.

Aber allerdings verblaßte Maupertuis' Ruhm frühzeitig. Neben ihm erstand ein rüstigerer Sinnesgenosse und Mitkämpfer. Voltaire hatte sich schon 1733 in den englischen Briefen als emsiger Parteigänger Newton's gezeigt. Und, obgleich inzwischen wieder mit Vorliebe zur Dichtung zurückgekehrt, hatte er diese Studien doch nie außer Acht gelassen. Besonders hatte er sie auf dem Schlosse zu Cirey in Gemeinsamkeit mit seiner gelehrten Freundin, der Marquise du Châtelet, wieder lebhaft ergriffen; Maupertuis selbst, welcher sich einige Zeit ebenfalls in Cirey aufhielt, hatte sie unterstützt. Im Jahr 1738 veröffentlichte Voltaire seine „Elémens de la philosophie de Newton“; sie entwickelten klar, lebendig und geistvoll, was Maupertuis nur trocken und streng lehrhaft entwickelt hatte. Und Maupertuis selbst stellte sich sehr empfindlich bloß. Er war von jeher sehr eitel gewesen. Grimm erzählt in der Literarischen Correspondenz (Dezember 1766), daß seine ungemessene Ruhmsucht sogar so weit ging, in Allem den Sonderling zu spielen und auf Spaziergängen und an öffentlichen Orten durch bunte und abstechende Tracht Aufsehen zu erregen. Diese kleinliche Eitelkeit wurde um so gereizter, je mehr er seinen Stern im Sinken sah. Als ihm sein

früherer Freund, der Professor König in Franeker (Holland), sein vermeintlich neues Gesetz von der kleinsten Kraftaufwendung durch den Hinweis darauf, daß Leibnitz bereits etwas Aehnliches ausgesprochen habe, streitig machte, ließ ihn Maupertuis aus der Berliner Akademie ausstoßen (1752). Und schriftstellerisch suchte er durch Absonderlichkeit zu ersetzen, was ihm an gediegener Leistung abging. In seinen kleinen, Lettres überschriebenen, philosophischen Essais erlaubt er sich phantastische Uebergriffe auf Gebiete, die er wissenschaftlich nicht beherrschen konnte. So macht er in der letzten dieser Lettres, die den Titel trägt „Sur les progrès des sciences“ in allem Ernst den Vorschlag, ein Loch bis in den Mittelpunkt der Erde zu graben, um ihre innere Beschaffenheit zu ergründen ꝛc. Voltaire, nunmehr ebenfalls am Hofe Friedrich's des Großen lebend, hatte sich mit Maupertuis tödtlich verfeindet; eitle Menschen stoßen einander ab. Voltaire schrieb einige vernichtende Satiren gegen ihn, in welchen er die Absonderlichkeiten dieser Lettres zu einer karrikirten Blüthenlese vereinigt, unter deren Lächerlichkeit Maupertuis' Andenken heute noch leidet. Der Aermste, ohnehin schwächlich und kränkelnd, wurde durch diese Niederlage auf's tiefste ergriffen. Er starb zu Basel am 27. Juli 1759 auf einer Reise nach Frankreich.

Gleichviel. Der Anstoß war gegeben. Um Newton und Locke dreht sich fortan die gesammte wissenschaftliche Entwickelung.

Es ist klar, welche Aufgabe dem Denken und Forschen auf dieser Grundlage gestellt ist. Indem die ewige und gesetzmäßig waltende Bewegung als eine unverbrüchliche Eigenschaft der körperlichen Stoffwelt selbst erkannt ist, entsteht die Frage, ob dieselbe von einer über und außer dieser Stoffwelt stehenden höheren Kraft stammt, oder ob sie der Stoffwelt selbst urewig und in eigener freier Machtvollkommenheit innewohnt. Der Anhänger der ersteren Ansicht ist Deist, der Anhänger der zweiten Materialist.

Beide Richtungen finden in Frankreich sogleich die emsigsten Vertreter. Und beide haben, obgleich einander heftig bekämpfend, in Newton ihre gemeinsame Wurzel.

Drittes Kapitel.

Die gesellschaftlichen Gegensätze in Kunst und Dichtung.

1. Die Dichtung.

Prévost. Crébillon der Jüngere. Gresset. — Marivaux. Destouches. Nivelle de la Chaussée.

Was Hamlet von den Schauspielern sagt, daß sie der Spiegel und die abgekürzte Chronik des Zeitalters seien, das gilt von aller Kunst.

Selten ist die innige Wechselwirkung zwischen Kunst und Leben schlagender zu Tage getreten, als in der plötzlichen Wendung, welche die französische Dichtung zur Zeit der Regentschaft und des Ministeriums Fleury nimmt. Es weicht jene vornehme Ausschließlichkeit, welche der höfischen Literatur Ludwig's XIV. eigen gewesen; die Dichtung setzt sich auch in den Niederungen des gewöhnlichen Lebens fest. Das Bürgerthum, das bisher kaum anders Zutritt erhalten, als um von der hoffähigen Gesellschaft verlacht und verspottet zu werden, kämpft im Reich der dichterischen Darstellungsgegenstände um das Recht der Ebenbürtigkeit und erreicht es. Und wie die Stoffe, so erweitern sich auch die engen Formen des überlieferten Klassicismus. Immer mehr und mehr meldet sich das Streben nach Kleinmalerei und unbedingter Natürlichkeit.

In der hohen Tragödie ist einzig Voltaire von einiger Bedeutung. Aber auch dieser dichtet und gestaltet aus durchaus anderer Denkart. Die tragische Bühne, einst in Corneille und Racine die wirksamste Verherrlichung des Königthums und der kirchlichen Gläubigkeit, wird für Voltaire die Kanzel, von welcher er seinen religiösen und politischen Freisinn verkündigt. Und schon tauchen neben ihm und zum Theil durch ihn neue Richtungen auf, in welchen den Einsichtigen offenbar wird, daß nicht blos das Herz der Heroen und Könige, sondern das Herz eines Jeden, ohne Unterschied des Standes, der Sitz tiefster Tragik ist.

Lebhaft bethätigen sich Roman und Lustspiel. Diese Dichtarten sind ihrer ganzen Natur nach der lebenstreuen Sittenschilderung am zugänglichsten; und hier haben sie überdies den Vortheil, daß sie weniger als die Tragik durch festgewurzelte Herkömmlichkeiten beengt und gehemmt sind.

Bisher hatte die französische Dichtung, insoweit sie sich an das Ausland lehnte, immer nur nach Italien und Spanien geblickt. England stand fern. Noch im Jahr 1700 konnte der Abbé Dubos in seinem englischen Reiseberichte mit Recht sagen, daß, falls auch Einzelne sich einmal ausnahmsweise nach England wendeten, sie dies nicht als „Ueberläufer", sondern als „Kundschafter" thaten; und zwar als Kundschafter, welche den Feind gründlich verachteten. Jetzt aber fühlt sich die französische Dichtung mit derselben Nöthigung innerer Wahlverwandtschaft zu englischen Vorbildern hingezogen. Zumal zu jener volksthümlichen Literatur, welche durch den Sieg der bürgerlichen Freiheit im Zeitalter Wilhelm's und der Königin Anna erwachsen war, d. h. zu den moralischen Wochenschriften Addison's, zu den Lustspielen von Cibber und Steele, zu den Romanen von Swift und Defoe, zu den Anfängen des bürgerlichen Trauerspiels von George Lillo und Edward Moore. Diese Schriften werden übersetzt und nachgeahmt. Und wie Maupertuis, Voltaire und Montesquieu, die Erwecker der neuen wissenschaftlichen Richtung, so gehen auch die Dichter Prévost und Destouches zu längerem Aufenthalt nach England und verkehren dort mit den angesehensten Schriftstellern. Die englischen Anregungen sind überall sichtbar; nur werden sie nach dem französischen Naturell und nach den fortwirkenden Grundlagen und Bedingungen der herrschenden Anschauungs- und Behandlungsweise des französischen Klassicismus eigenthümlich umgemodelt.

Dieser Umschwung ist die natürliche Folge des politischen und gesellschaftlichen Umschwungs. Frankreich ist nicht mehr ausschließlich der Hof; es regt sich das Volk in seinen verschiedenen Ständen und Gliederungen. Die Gegensätze und Kämpfe der Zeit spiegeln sich daher in diesen Romanen und Lustspielen in greifbarster Deutlichkeit.

Ist die Bedeutung aller jener gewaltsamen staatlichen Gährungen unter der Regentschaft hauptsächlich darauf zurückzuführen, daß der Adel verwildert und herabkommt und dagegen ein rühriger Mittelstand sich zu Achtung und gewichtiger Geltung aufschwingt, so tritt auch in diesen dichterischen Zeit- und Sittengemälden ganz entsprechend diese doppelte Richtung auf. Die eine schildert das leichtfertige Leben der vornehmen Gesellschaft, die andere schildert die Kämpfe und Verwicklungen, Freuden und Thorheiten des emporstrebenden Bürgerthums.

Jene erste Richtung wird besonders durch den Abbé Prévost, durch den jüngeren Crébillon und durch Gresset bezeichnet; diese zweite durch Marivaux, Destouches und Nivelle de la Chaussée. Jene Schilderer der vornehmen Gesellschaft sind kecker und lebendiger und daher blendender. Diese Darsteller des bürgerlichen Lebens sind beengter und lehrhafter; nichtsdestoweniger erobern sie, weil sie inniger mit den vordringenden Bewegungen der Zeit verwachsen sind, völlig neue Gebiete und üben auf den dichterischen Entwicklungsgang einen tiefen und unverlierbaren Einfluß.

Wir wenden uns zunächst zur Betrachtung jener ersten Gruppe. Es ist die Schuld der Zeit, wenn das Bild kein erfreuliches ist.

An der Spitze steht der Abbé Prévost. Er ist am 1. April 1697 zu Hesdin in Artois als Sohn einer geachteten Beamtenfamilie geboren. Sein Leben ist bunt und abenteuerlich. Erst Zögling der Jesuiten, dann Soldat, dann Benedictiner (1721—28), nach kurzer Zeit wieder aus dem Kloster entflohen und in Holland und England umherschweifend, seit 1735 nach Frankreich zurückgekehrt als Almosenier des Prinzen Conti, welche Stellung ihn aber nicht über ökonomische Bedrängniß erhob, dann wieder eine Zeitlang Flüchtling. Daß er am 23. November 1763 in der Nähe von Chantilly dem Messer eines ungeschickten Dorfarztes erlegen sei, welcher, einen Schlaganfall für Tod nehmend, ihn secirte und durch diese Section mordete, ist eine den zeitgenössischen Nekrologen fremde Sage.

Prévost ist einer der thätigsten Vermittler zwischen französischer und englischer Literatur. In den Jahren 1733—40 schrieb er eine Zeitschrift „Le Pour et Contre, ouvrage périodique d'un goût nouveau" (Paris, Didot, 20 Bände), welche, wie ihr Vorbild, der englische Spectator, sich in anziehender Plauderei über alle Zweige des menschlichen Wissens verbreitete, durch eine lockende Fülle von Anekdoten, Skizzen und Genrebildern fesselte und belehrte und durch ausführliche Besprechungen von englischen Dichtern und Schriftstellern, wie Rochester, Wycherley, Savage, Swift, durch Auszüge aus Shakespeare, durch eine Uebersetzung des Marcus Antonius von Dryden (Band VII. 122 ff.) und des Lustspiels The conscious Lovers von Steele (VIII. 108 ff.), durch unablässige Hinweisung auf die neuesten englischen Erscheinungen, die vorurtheilsvollen Franzosen zu gerechterer Beurtheilung des Fremden zu veranlassen und ihren literarischen Horizont zu erweitern bemüht war. Ebenso war Prévost der Erste, welcher die bürgerlichen Romane Richardson's übersetzte, sowie er auch 1755 während einiger Monate die oberste Leitung des „Journal étranger" übernahm. Die glücklichsten Folgen für das eigene Schaffen konnten nicht ausbleiben. Allerdings ist Prévost in den meisten seiner Romane nur ein fingerfertiger Vielschreiber. Die „Mémoires et Aventures d'un homme de qualité" (6 Bände, die vier ersten erschienen 1728 u. 1729 zu Paris; die beiden letzten zu Amsterdam 1731), „Le Doyen de Killerine, histoire morale" (1735—39, 3 Bände), den „Philosophe anglois ou Histoire de Mr Cléveland, fils naturel de Cromwell" (1731 ff. 8 Bände)*) gehen in der Darstellung wilder Abenteurer und erschreckender Gräßlichkeiten nur auf rein stoffliche Spannung aus; selbst die eingeflochtenen Schilderungen des englischen Parteitreibens,

*) Die Bibliographie dieser Werke Prévost's bietet besondere Schwierigkeiten, weil er sie von Anfang an so anlegte, daß sie in Fortsetzungen beliebig weiter gesponnen werden konnten für den Fall, daß die Gunst des Publikums sich ihnen zuwandte, und er, in der Fremde herumirrend, bei diesen Fortsetzungen oft Verleger und Druckort wechselte, während inzwischen auch der Raubdruck sich der früheren Bände bemächtigt hatte.

der anglicanischen Fanatiker und der irischen Katholiken, die an Rousseau gemahnende Ausmalung einer glückseligen Staatsidylle protestantischer Flüchtlinge auf einer unzugänglichen Insel in der Nähe von St. Helena, konnten diese Romane vor der Vergessenheit nicht retten. Aber wo Prévost ganz er selbst ist, wo er mit dem Blut seines Herzens schreibt, da begründet er einen entschiedenen Fortschritt in der Geschichte der französischen Dichtung. Hatten die weitausgesponnenen kalten Galanterien in den Romanen von d'Urfé und Mlle de Scudéry für die von Grund aus veränderten Stimmungen und Verhältnisse keinen Reiz mehr, und hatte selbst Lesage in der Schilderung der nächsten Umgebung und Gegenwart noch die Maske fremder Sitten und Charaktere beibehalten, so tritt Prévost dagegen, durch seine englischen Vorbilder belehrt und gekräftigt, unbefangen und rückhaltslos in das eigene französische Denken und Leben und giebt eine so kecke und naturfrische Schilderung dieser französischen Wirklichkeit, daß etwas durchaus Vollendetes von ihm zu erwarten gewesen wäre, wäre nur diese Wirklichkeit selbst nicht gar so schlecht und innerlich faul gewesen. Dies ist die geschichtliche Bedeutung seiner besten Dichtung, der „Histoire du Chevalier des Grieux et de Manon Lescaut“, welche zuerst im Jahr 1731 als siebenter Band der Mémoires et aventures d'un homme de qualité in Amsterdam erschien und bis auf den heutigen Tag in unzähligen Auflagen wiederholt ward. Es ist die Geschichte eines jungen Menschen aus vornehmem Hause, welcher sich mit unwiderstehlicher Leidenschaft an eine liebenswürdig heitere, aber leichtfertige Grisette gefesselt sieht, von der Geliebten nicht läßt trotz Gefängniß und Elend, und ihr zuletzt in die Verbannung nach Amerika folgt, wo die Geliebte ihren Tod findet. Die Natürlichkeit, Wärme und gewinnende Treuherzigkeit der Erzählung ist tief ergreifend; in jeder Zeile fühlt man, daß ein schmerzlich Erlebtes zu Grunde liegt; es ist ihr in dieser Hinsicht nichts an die Seite zu stellen als der herrliche Tom Jones von Fielding. Der Erfolg war gewaltig. In Deutschland verarbeitet 1765 J. Ch. Brandes, zum Theil unter Lessing's Augen, den Stoff zu einem fünfaktigen Trauerspiel „der

Schiffbruch". In Frankreich gilt dieser Roman noch immer als ein unübertreffliches Meisterwerk. George Sand hat ihn in Leone Leoni nachgeahmt; Alexandre Dumas hat in seiner Kameliendame eine moderne Manon gefeiert und 1875 zu einer Prachtausgabe der Prévost'schen Erzählung eine kecke Apologie des Genres und der Heldin geschrieben, die viel Aergerniß erregte; und selbst ernste Kritiker wie Sainte-Beuve in den Portraits littér. (Paris, Bd. 1, S. 265 ff.) und in den Caus. du Lundi (Bd. 9, S. 122) und Villemain in der elften Vorlesung seiner Literaturgeschichte wissen des Lobes kaum ein Ende zu finden. Aber trotz dieser großen und unleugbaren Vorzüge ist der Gesammteindruck verletzend. Die Liebenden verfallen nicht blos in entschuldbaren Leichtsinn, sie verfallen in Verbrechen und Laster. Um immer neue Hilfsmittel für die unüberwindliche Genußsucht zu erobern, verkauft sich Manon an reiche Wüstlinge, und der Cavalier wird ein falscher Spieler. Die Betrachtung, mit welcher des Grieux seine strafwürdige Verworfenheit beschönigt, daß die meisten seiner Stammesgenossen dieselben Schuftereien in Anwendung bringen, giebt dem Roman nur eine um so grellere Beleuchtung; sie hebt die alte Wahrheit nicht auf, daß, was schlecht und unsittlich ist, auch niemals künstlerisch sein kann.

Noch voller und schamloser spiegelt sich diese Liederlichkeit in Crébillon. Die Schlüpfrigkeit Crébillon's ist sprichwörtlich geworden. Sein bester Roman „Les égarements du cœur et de l'esprit" (1736), die Geschichte eines jungen Mannes, welcher zum ersten Mal in die Welt kommt und in die Schule der Frauen tritt, ist von einer so geistreichen Feinheit und Lebendigkeit der Beobachtung und Zeichnung, daß man gar nicht genug bedauern kann, daß diese Schönheiten an so unsaubere Stoffe verschwendet sind; aber es schwindelt uns vor der Sophistik des Herzens, welche diese bodenlose Verderbniß als etwas durchaus Natürliches, Selbstverständliches und Unumgängliches hinnimmt. Die übrigen Erzählungen Crébillon's, wie, um nur einige hervorzuheben, l'Ecumoire (1734, zum Theil gegen Marivaux gerichtet), „La Nuit et le Moment" (1755), „Le

Hasard du coin du feu“ (1763), „Ah quel conte!“ (1764), und selbst das berüchtigte „Le Sopha“ (1745), sind, obgleich auch ihrerseits in manchen Einzelheiten von feinster Miniaturarbeit, heutzutage für den gebildeten Leser langweilig und unerträglich. So frisch und unschuldig die gesunde Derbheit naiver Lebensfülle wirkt, so widerlich die Lüsternheit des halbverschleierten selbstgefälligen Lasters.

Und zuletzt erinnern wir noch an Jean-Baptiste-Louis Gresset, jenen echt französischen Dichter, der uns in der lieblichen kleinen, in Versen geschriebenen Erzählung von Vert-Vert (Vert-Vert ou les voyages du perroquet de Nevers, 1735, nachdem schon 1734 drei unautorisirte Ausgaben erschienen waren), die Abenteuer eines in einem Nonnenkloster erzogenen, später aber in wilder Matrosengesellschaft verwilderten Papageis mit einer so hinreißenden Anmuth und Schalkhaftigkeit beschreibt, wie sie nur der geistreichen Plauderei eines Franzosen gelingen kann. In dem weniger harmlosen Lustspiel Le Méchant (1747) schildert er, was er mit Schmerz als den esprit du siècle in der hauptstädtischen Gesellschaft erkannt hat: die méchanceté, deren Vertreter das grausame und häßliche Spiel der Verhetzung und der Medisance mit dem Glorienscheine philosophischer Ueberlegenheit umgeben. Der Held dieses Stückes ist boshaft aus Langerweile; er verhetzt lediglich aus Zeitvertreib; er ist ein Intrigant aus blasirter Eitelkeit. Der Schlüssel zu diesem Stück liegt in einer Betrachtung, welche der edle D'Argenson (vergl. Sainte-Beuve, Caus. du Lundi, 12, S. 130) über dasselbe aussprach, wenn er sagte: „Was wir heut am Hof und in der Gesellschaft Menschen von Geist nennen, erkauft diesen Ruhm meist durch eine Malice und Perfidie, daß sie Affen oder Teufeln gleichen, welche ihre Vergnügen nur im Schaden Anderer finden; und bleibt ihnen ein Rest von Offenheit und Freimuth, so verwenden sie diesen nur dazu, sich mit ihrer eigenen Schlechtigkeit zu brüsten.“ Die leichtfertigen Chansons, die poésies fugitives, die petits vers von La Fare und Chaulieu, Jean-Baptiste Rousseau und Voltaire sind die beliebte und allgemein gangbare Scheidemünze von demselben Gepräge.

Der Werth dieser Dichtungen ist kein künstlerischer, sondern, wenn der Ausdruck erlaubt ist, nur ein pathologischer. Sie sind Krankheitsgeschichten. Wir können die Beurtheilung derselben nicht besser abschließen, als mit den Worten, welche Julian Schmidt in seiner Geschichte der französischen Literatur (Leipzig 1858, Th. 1, S. 22) über Manon Lescaut spricht: „Den Dichter trifft kein Tadel, er stellt einen wahr und tief angeschauten Naturproceß dar; aber für die französische Gesellschaft, die das Buch bewunderte, ist es ein verhängnißvolles Zeugniß, daß die Willkür des Herzens alle sittlichen Mächte unterdrückt hat."

Glücklicherweise fehlt es nicht an gesunderen Gegenbestrebungen, denen übrigens die eben genannten Schriftsteller zum Theil auch gedient haben: Prévost übersetzt Richardson; Gresset geißelt jene Boshaftigkeit, welche sich als geistreich giebt, er lehrt daß: Le véritable esprit marche avec la bonté, und erklärt: Mon estime toujours commence par la cœur. So reicht er den Trägern und Vertretern der gemessceneren und kernhafteren Bürgerlichkeit die Hand.

Begründer dieser neuen und besseren Richtung wurden Marivaux (1688—1763) und Destouches (1680—1754).

Marivaux ist kein tiefer und ursprünglicher Geist; sein angeborener Hang zur Breite und Subtilität hat sogar den Spottnamen des Marivaudage hervorgerufen. Und dennoch hat er eine durchaus neue Tonart angeschlagen. Auch er ging von englischen Anregungen aus. Seine Zeitschrift „Le Spectateur français" (1722—23), den er 1728 und 1734 unter anderen Aufschriften fortzusetzen versuchte, erweist sich schon im Titel als eine Nachahmung des englischen Vorbildes; und die besten Aufsätze derselben, die Wege der Ehrsucht, die Qualen des Geizes, die Treulosigkeit und Feigheit der Freunde, der Undank der Kinder und die Ungerechtigkeit der Väter, die Unverschämtheit der Reichen, die Tyrannei der Gönner, bekunden diesen moralisirenden Zug noch bestimmter. Aber Marivaux war nicht einzig und ausschließlich nur Nachahmer. Unentreißbar gehört ihm der Ruhm, die fruchtbringenden Keime, welche in dem Hervortreten der englischen Wochenschriften lagen, früher noch als

die Engländer selbst im Romane gezeitigt und fortgebildet zu haben. Bereits volle zehn Jahre vor Richardson's Pamela schrieb er seinen Roman „La vie de Marianne“, 1731—41, in elf Lieferungen, und im Jahr 1735 einen zweiten Roman, „Le Paysan parvenu“. Beide Romane, leider unvollendet, gehen darauf hinaus, den Sieg der standhaften Tugend über die äußeren Anfechtungen und Fährlichkeiten zu verherrlichen; weitschweifig und gespreizt gleich allen lehrhaften Tugendromanen, aber wohlmeinend und, wie namentlich einige Gespräche im Paysan parvenu deutlich besagen, im bewußten Gegensatz gegen die Leichtfertigkeit Crébillon's. Marivaux ist Meister der feinsten Charaktermalerei; seine genrebildlichen Schilderungen sind von unvergänglicher Zartheit und Wahrheit. Dieselbe Kunst der Détailmalerei zeigen seine zahlreichen Lustspiele, unter welchen La Surprise de l'amour (1722), Le Jeu de l'amour et du hasard (1730), L'Ecole des mères (1732), La Mère confidente (1735), Le Legs (1736), Les Fausses confidences (1737), L'Epreuve (1740) sich bis heute auf dem Theater erhalten haben. Marivaux ist unter den Dramatikern des 17. und 18. Jahrhunderts derjenige, dessen Stücke im heutigen Répertoire des Théâtre Français den dritten Rang einnehmen; er schließt sich an Molière und Racine an und geht Corneille und Beaumarchais voran. Es ist das Charakteristische dieser Stücke, daß sie, ohne aufdringliche moralische Tendenz, die zeitgenössische Salongesellschaft, die mœurs mondaines, von ihrer besten Seite darstellen, indem sie die in's Centrum des Interesses gerückte Liebe (oder besser: Galanterie) in subtiler, mikroskopischer Analyse zergliedern. Es ist freilich das berechtigte Urtheil der Kenner, wenn d'Alembert (Werke, Paris 1821, Bd. 3, S. 584) und Lessing (Lachm. Bd. 7, S. 80) über das Einförmige und Künstliche dieser Lustspiele klagen; Marivaux selbst spricht es als den immer wiederkehrenden Grundzug aus, daß in ihnen bald eine Liebe herrsche, welche beiden Liebenden unbekannt sei, bald eine Liebe, die sie fühlen und sich gegenseitig verbergen, bald eine furchtsame Liebe, die sich nicht zu erklären wagt, bald endlich eine ungewisse und unschlüssige Liebe, die vor ihrem frischen Aufflug sich schüchtern selbst belauscht. Doch ist dabei wohl

zu beachten, daß gerade dieser hervorstechendste Fehler der allzu gesuchten und spitzfindigen Zergliederung der Leidenschaft seinen letzten Grund wesentlich nur in der tiefen Verinnerlichung hat, daß der Mensch nunmehr bei sich selbst einkehrt und nicht blos äußere Verwicklungen, sondern sein eigenes Gewissen zum Schicksal macht.

Der in seinen Romanen vertretenen Richtung folgend, hat er sich auch in der Dramatisirung rührender Begebenheiten versucht. Seine Mère confidente und die nur als Fragment vorhandene Femme fidèle (1755) sind, was Voltaire (Brief an Vilette, Juni 1765) les drames bourgeois du néologue Marivaux nennt: aus Komik und Ernst gemischte dialogisirte Studien über Fragen des Familienlebens.

Mittlerweile war auf der Bühne diese ernstere Richtung der Komik eingezogen; Destouches hat sie begründet.

Philipp Néricault Destouches, um 1680 zu Tours geboren, hatte, wenn wir dem Zeugniß D'Alembert's vertrauen dürfen, theils als Soldat im spanischen Erbfolgekrieg, theils als herumziehender Schauspieler eine buntbewegte Jugend verlebt. Da war Mr. de Puisieux, der französische Gesandte in der Schweiz, auf ihn aufmerksam geworden und hatte ihn zu seinem Sekretär gemacht. Im Jahr 1717 wurde Destouches bei einer diplomatischen Sendung des späteren Cardinal Dubois nach England betheiligt; und auch nach dessen Rückkehr verblieb er bis zum Jahr 1723 in England als selbständiger Geschäftsträger. In dieser Zeit erwarb sich Destouches die gründlichste Kenntniß der englischen Literatur. Nicht nur, daß er innig befreundet mit Addison wurde, welcher damals Unterstaatssekretär war und dessen Lustspiel „Der Trommler“ er übersetzte; seine Vorreden verweisen mit Vorliebe auf Dryden, Congreve und Steele; Shakespeare, den er nie citirt, scheint er nicht gekannt zu haben.

In seinem dramatischen Schaffen sind zwei Perioden zu unterscheiden: die Zeit vor und die Zeit nach seinem Aufenthalt in England. Hatte er in seinen Jugendstücken, wie dem Curieux impertinent (aus Don Quijote I., cap. 33 f.), dem Ingrat

(1712, Tartuffe nachgebildet), dem Irrésolu (1713) und dem Médisant (1715) sich ganz ausschließlich dem Charakterlustspiel nach dem Vorbilde Molière's gewidmet, so betonte er später, durch die Einwirkung der gleichstrebenden englischen Lustspieldichtung dieser Zeit in seiner Richtung bestimmt, immer nachdrucksvoller das absichtlich Lehrhafte und moralisch Rührende. Er arbeitet in diesem Sinne sogar einige seiner früheren Komödien um. Molière, sagt Destouches in der Vorrede zum Glorieux (1732), heiße mit Recht der Unvergleichliche und Unnachahmliche; in seine Fußtapfen treten zu wollen, sei Verwegenheit; darum habe er seinerseits die neue Bahn versucht, die Bühne zu reinigen von frivolen Einfällen, von den Ausschweifungen des Witzes, von Zweideutigkeiten und faden Wortspielen, von niedrigen und verworfenen Sitten. Achtungswerth erscheint ihm eine Komödie nur, wenn sie lachend die Sitten verbessert, das Laster geißelt und die Tugend in die gebührende Beleuchtung stellt. In diesem Sinn sind seine späteren Stücke geschrieben: naturwahre Sittenschilderungen mit der pathetisch ausgesprochenen Absichtlichkeit moralischer Rührung; doch sollen Thränen nur ausnahmsweise dabei fließen. Le Philosophe marié ou le mari honteux de l'être (1727), Le Glorieux (1732), Le Dissipateur (1736) und andere gleicher Art, fanden überall den freudigsten Anklang und wurden namentlich auch in Deutschland durch die Uebersetzungen und Nachbildungen Gottsched's, Ch. F. Weisse's und Gotter's für lange Zeit sehr beliebte Bühnenstücke. Lessing in der Dramaturgie bespricht mehrere derselben mit offenster Anerkennung; freilich macht auch er schon auf ihren Mangel an eigentlicher vis comica aufmerksam. Es ist unverkennbar und überdies durch geschichtliche Ueberlieferung ausdrücklich beglaubigt, daß das satirische Grundmotiv immer aus den eigensten Erlebnissen und Wahrnehmungen geschöpft war. Ein vortreffliches Zeitbild ist besonders der „Glorieux", die höchst ergötzliche Verspottung eines herabgekommenen Adlichen, welcher, um seine Lage zu heben, sich um die Tochter eines reichen Emporkömmlings bewirbt, dabei aber nur um so eitler auf seine Titel und Ahnen pocht. In dem Munde unseres

Dichters ist dieser Spott um so bedeutungsvoller, da er die englischen Ueberzeugungen von der staatlichen Wichtigkeit einer festbegründeten Aristokratie theilt und in einem seiner Stücke „La Force du naturel“ den Adel sogar als eine unmittelbar göttliche Einsetzung verherrlicht.

Das ernste, rührende Element, das Destouches in die Molière'sche Komödie eingeführt hatte, wurde weiter ausgebildet und schließlich zur eigentlichen Hauptsache erhoben von Nivelle de la Chaussée (1692—1754), der Destouches seinen Lehrer nennt. In seiner Lebensführung fehlte ihm freilich der Ernst Destouches'; er ist der Libertin aus der Zeit der Regentschaft. Seine Contes sind nicht weniger ausgelassen als die seines Vorbildes Lafontaine; seine Parades sind Farcen, deren Witz sich vorzüglich auf dem Gebiete des Obszönen bewegt und die Briefe, die er 1720 aus Amsterdam an seine Pariser Freunde schickt, erwecken durch ihre Schmutzigkeiten Ekel. Mit vierzig Jahren wendet sich dieser Junggeselle der Destouches'schen Komödie zu, um von der Bühne herab seinen Zeitgenossen Lehren des Familiensinnes und der Tugendhaftigkeit zu geben, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit der Ehe zu predigen. Er gehört zu der ziemlich zahlreichen Klasse von Schriftstellern, deren literarische Theorien mit ihrem Charakter im Widerspruche stehen. Seine Dramen quellen nicht aus seinem Herzen, sondern verrathen Berechnung des Verstandes. Es fehlt ihnen denn auch die Poesie.

Schon in seinem ersten Stück „La fausse Antipathie“, zum ersten Mal am 12. October 1733 aufgeführt, werden zwei Gatten geschildert, welche sogleich nach der Trauung durch allerlei Gewaltthätigkeiten von einander getrennt wurden; nach langer langer Zeit sehen sie sich wieder, ohne einander zu erkennen; sie fühlen für einander die wärmste Neigung; darauf erfolgt die gegenseitige Wiedererkennung; Leonore spricht ihr tiefstes Empfinden aus, indem sie mit den Worten schließt: „O sort trop fortuné, c'est mon époux que j'aime!“ Sodann „Le Préjugé à la Mode“, am 3. Februar 1735 zum ersten Mal gegeben. Hier ist der Held ein Mann, welcher seine Frau leidenschaftlich liebt und doch diese Frau entsetz-

lich quält, weil er aus modischem Vorurtheil sich lächerlich zu machen wähnt, wenn er diese seine Liebe auch der Welt zeigt; endlich aber gewinnt sein natürliches Gefühl die Oberhand.

Hier ist nun die Komik, die bei Destouches noch überwiegt, bereits als hors-d'œuvre behandeit; in den folgenden Stücken La Chaussée's verschwindet sie völlig vor dem pathetisch-rührenden Element. Das berühmteste derselben, Mélanide (1741), kostet, wie Lessing sagt, einer empfindsamen Seele Ströme von Thränen. Auch dieses beruht auf der Wiedervereinigung zweier bisher getrennter Gatten. Unversehens hat das französische Lustspiel in die Bahn des Richardson'schen Sittenromans eingelenkt. Es war ganz folgerichtig, als Nivelle de la Chaussée 1743 Richardson's Pamela für die Bühne bearbeitete.

Voltaire erzählt (Ausgabe Moland XVII., 419), daß die berühmte Schauspielerin M[lle] Quinault im Jahr 1732 auf einem Liebhabertheater die Darstellung eines kleinen, auf das Rührende gehenden häuslichen Gemäldes gesehen und von der Wirkung ergriffen zuerst dessen Verfasser, und, als dieser sich weigerte, den eben aufstrebenden Nivelle de la Chaussée mit der Ausführung eines solchen Gemäldes im größeren Umfang beauftragt habe. Das heißt große weltgeschichtliche Erscheinungen auf kleine anekdotenhafte Ursachen zurückführen wollen. Diese Neuerung ist die naturnothwendige Folge der großen gesellschaftlichen Umwälzungen. Hatte schon Corneille in der Vorrede zu Don Sanche (1650) und thatsächlicher noch in seinen Jugendlustspielen „Melite“, „La Place royale“, „La Veuve“ darauf hingewiesen, daß die Leiden und Verwicklungen der uns gleichstehenden Menschen uns tiefer rühren als die abliegenden Geschicke der Helden und Könige, so erhebt sich jetzt mit dem emporkommenden Bürgerthum diese Ueberzeugung nur um so eindringlicher. Nivelle de la Chaussée vollendet, was Marivaux und Destouches aus demselben Drange der Zeit bereits begonnen und vorbereitet hatten. Es werden, wie Goethe sich im dreizehnten Buch von Wahrheit und Dichtung ausdrückt, die mittleren Stände zu gemüthlicher Anschauung gebracht. Was aber ist diesen Ständen die Götter- und Heroenwelt der hohen Tragödie, was Hekuba?

So hatte das Lustspiel von Grund aus seine Natur verändert. Das Lustspiel war Rührstück geworden, Familiengemälde mit dem scharf bewußten Zweck moralischer Rührung und Besserung. Nivelle de la Chaussée war noch weit entfernt von jener faden Weichlichkeit und Salbung, welche späterhin namentlich die deutschen Nachahmungen so ärgerlich entstellte; aber jede Spur von Laune und Lustigkeit war verschwunden. Der innere Zusammenhang mit dem bürgerlichen Trauerspiel der Engländer liegt offen vor Augen; nur hinderte der Kanon der französischen Tragödie, welcher die bürgerliche Welt von sich ausschloß, den Ausgang tragisch zu wenden. Der Franzose ging nicht von der Tragödie, sondern von der Komödie aus.

Die ganze gebildete Welt wurde durch diese Neuerung in leidenschaftlichste Aufregung versetzt. Die geltende Kunstlehre hatte weder einen gangbaren Namen für sie, noch war sie überhaupt gewillt, ihr sofort unbedingten Eintritt zu gönnen.

Wir gewinnen einen genügenden Einblick in die geführten Verhandlungen, wenn wir die Auszüge aus den Zeitschriften jener Zeit betrachten, welche der Herausgeber der Werke Nivelle's de la Chaussée (Paris 1762) in der Vorrede des ersten Bandes zur Vertheidigung der folgenden Komödien zusammengestellt hat. Und ebenso hat Lessing eine sehr schätzenswerthe Uebersicht über das Für und Wider gegeben, indem er in der theatralischen Bibliothek die französische Abhandlung Chassiron's (Réflexions sur le comique larmoyant 1749) und die akademische Schrift Gellert's pro comoedia commovente übersetzte und diesen Uebersetzungen seine eigenen Anmerkungen beifügte; Lachm. Bd. 4, S. 109 ff.

Nivelle de la Chaussé hatte seine Stücke als „Comédie“ bezeichnet; er glaubte sich dabei auf die Haute Comédie Molière's berufen zu können, namentlich auf den Misanthrope, welcher ja in der That eine tragische Grundfärbung hat. Die französische Kunstlehre erfand zur näheren Unterscheidung den Beinamen Comédie larmoyante, welchen, wie Lessing meint, die Anhänger als „rührendes“, die Widersacher als „weinerliches“ Lustspiel deuten konnten. Erst später wählten Andere, wie Diderot (1757), den Namen der

Tragédie bourgeoise, um bei der Aehnlichkeit des Inhalts diese Kunstart näher an das bürgerliche Trauerspiel der Engländer heranzurücken. Diese Bezeichnung fand am wenigsten Eingang; sie verstieß allzu schroff gegen das alte Herkommen, welches die tragische Würde ausschließlich an die Hoffähigkeit der tragischen Helden knüpfte. Endlich setzte sich, besonders durch Beaumarchais, der allgemeine Gattungsname „Drame“ fest, wie auch bereits Diderot (1758) zu dem Ausdruck Drame domestique gegriffen und Voltaire 1765 von den Drames bourgeois du néologue Marivaux gesprochen hatte. Und dieser Name ist überall bis auf den heutigen Tag geblieben.

Wir haben diese Erscheinung lediglich als geschichtliche Thatsache oder, besser gesagt, als geschichtliche Nothwendigkeit zu begreifen. Durch Diderot fand sie ihre wirksamste Fortbildung und hat sich seitdem über alle Literaturen verbreitet. Diese Kunstart wird überall willige Zuschauer finden, und ebenso werden brauchbare Schriftsteller, welche weder zur tragischen Vertiefung noch zur komischen Erheiterung die nöthige Kraft haben, sich mit Vorliebe solchen dramatischen Sittengemälden zuwenden. Aber künstlerisch bleibt nichtsdestoweniger diese Kunstart untergeordnet. Die Entartung in fade Weinerlichkeit und in die naturwirklichste Alltäglichkeit sind grade hier nur allzu gefährliche Klippen. Daher veralten diese Stücke so leicht. Destouches und Nivelle de la Chaussée, einst vielbewundert, gehören jetzt nur noch der Geschichte, nicht mehr dem lebendigen Bühnenverkehr.

Eine tiefe Ahnung des Richtigen aber ist trotzalledem hier. Die dramatische Darstellung kann in alle Leiden und Verwicklungen des gewöhnlichen bürgerlichen Lebens eingehen und doch dabei auf der reinsten Höhe der Komik und Tragik verharren. Es kommt nur darauf an, daß der echte Genius sich dieser Stoffe bemächtigt. Weder im weinerlichen Lustspiel der Franzosen noch im moralisirenden Trauerspiel George Lillo's ist der an sich richtige und tiefe Gedanke der dramatischen Spiegelung der mittleren Stände künstlerisch verwirklicht. Lessing ist aus denselben Anregungen und Stimmungen hervorgegangen; aber er hat erreicht und zu fester künstlerischer That durchgebildet, was bei Jenen über die ersten

schwankenden Anfänge nicht hinauskam. Der künstlerische Abschluß dieser keimkräftigen, aber unklaren Bestrebungen sind Minna von Barnhelm und Emilia Galotti.

---

2. Die bildenden Künste.

Coypel, Subleyras, Parrocel. Watteau und seine Schule. Vanloo, Boucher. Chardin.

In der Kunstgeschichte ist die Zeit der Regentschaft und Ludwig's XV. als eine Zeit des Verfalls bekannt. Was kann die Kunst sein in einer Zeit, welche die fromme Gläubigkeit verloren hat, und doch ohne die Erleuchtung echt menschlicher Bildung ist? Aber in aller Manierirtheit ist diese Kunst noch immer naiv und natürwüchsig, und von einer technischen Gewandtheit, die selbst dem bizarrsten Einfall sprechenden Ausdruck zu geben weiß. Sie spiegelt die Sitte und Denkweise ihrer Zeit mit einer Treue und Lebendigkeit, daß sie in ihrer Art viel monumentaler wirkt als gar manche andere Kunstrichtungen, welche an reiner Schönheit weit über sie hinausragen. Es ist daher tief bedeutsam, daß das Kirchliche der bildenden Kunst, das schon unter Ludwig XIV. nur zu widerlich theatralischer Darstellung verkümmert war, jetzt fast gänzlich verschwindet oder, wo es versucht wird, auch den letzten Rest innerer Hoheit abstreift. Man wendet sich an das wirkliche Leben. Und wie in der Dichtung, so sind auch in der bildenden Kunst die Gegensätze des liederlich Vornehmen und des schlicht Bürgerlichen scharf ausgeprägt, obgleich es allerdings in der Natur der bildenden Künste liegt, daß sie, mehr als die Dichtung auf äußere Gunst angewiesen, dem aristokratischen Einfluß breiteren Raum geben als dem bürgerlichen.

Das Vornehme, Lüsterne, Lächelnde, Gepuderte, Kokette des französischen Marquis liegt über allen Bauten und Bildwerken, und auch über den meisten Bildern, die aus dieser Zeit stammen.

Besonders gilt dies von der Baukunst. Unter Ludwig XIV. hatte sie vor Allem nach dem Mächtigen, Massenhaften, Prunkvollen gestrebt; unter der Regentschaft ist zwar auch Lust an Fülle und Reichthum, aber nicht als kalte Prachtliebe, sondern als Sucht nach Bequemlichkeit und üppiger Genußsucht. Man liebt nicht mehr die stolzen Prunkgemächer, sondern die „petites maisons“, die Boudoirs, wo die geistvolle Plauderei des kleinen Soupers, das verliebte Scherzen, Schmollen und Genießen, die frohe Leichtlebigkeit und die Galanterie sich heimischer und ungebundener fühlt. Die einfachen großen Formen, die reinen und klaren Massenwirkungen, die festen Gegensätze des Tragenden und Lastenden schwinden; Alles geht auf das Weiche, Schwellende, Ueppige, Breitausgeladene. Die Härte und Schwere des Steins wird verleugnet; das Gradlinige und Winkelrechte verschwindet in das Runde, Wellenförmige und Ausgeschweifte. Alle kräftigen Linien und Flächen werden durch vorspringende oder zurückweichende Absätze, durch willkürliche und darum seltsam überraschende Pilaster, Fenster oder Bogenöffnungen durchbrochen. Die Grundform wird aufgelöst und von dem äußerlichen und aufdringlichen Ornament phantastischer und schnörkelhafter Thier- und Pflanzenarabesken überwuchert. Nirgends sachliche Nothwendigkeit und Charakteristik des Bauwerks nach seiner inneren Zweckbestimmung; immer nur Laune, immer nur das springende Belieben der genialen Persönlichkeit, welche auch die unverbrüchlichen Gesetze der Mechanik und Statik in den kecken Rausch ihrer eigenen Muthwilligkeit zieht. Der Barockstil, aus der allmählichen Entartung der italienischen Renaissance entstanden, ist hier an seiner äußersten Grenze angelangt. Es liegt ein großer Reiz in dieser rücksichtslosen und geschäftigen Lebendigkeit, aber diese Lebendigkeit ist ausschweifend, ohne Halt und Maß, ohne Ziel und Wahrheit; es ist die Lebendigkeit koketter Blasirtheit, die Lebendigkeit des Raffinements, die Genialität der Caprice. Der Ernst der Architektur ist verabschiedet zu Gunsten der spielenden Leichtigkeit des Decorateurs, der an die weiche Schmiegsamkeit des Stucks gewöhnt ist und nun auch die Außenflächen im Sinn seiner zierlich tändelnden Zimmerdecoration

behandelt. Oppenord, Juste-Aurèle Meissonier, Jean-Baptiste Leroux haben am meisten dazu beigetragen, die neue Formengebung zu schaffen.

Die feinste und eigenthümlichste Entfaltung finden diese wunderlichen, geschweiften und geschnörkelten Formen, für welche man später die ebenso wunderliche Bezeichnung des Rococo erfunden hat, in den kleinen Lustschlössern, in Petit-Trianon und im Hôtel Choisy, in den Häusern des Faubourg Saint-Germain, im Zwinger zu Dresden, in Sanssouci zu Potsdam und anderen unzählichen Bauten dieser Art, welche ganz von raffinirt aristokratischer Weichlichkeit und Koketterie durchhaucht sind.

Entscheidend wirkte diese Richtung namentlich auch auf die sogenannten Kleinkünste. Noch heut klingen unsere Möbeln, Gefäßformen und Gold- und Silbergeschmeide zum großen Theil an das Rococo an. Keine Rücksicht auf die Gemessenheit fester architektonischer Linien; aber die Formen haben, wenn es gelingt, das allzu Verschnörkelte abzustreifen, den unaufgebbaren Vortheil, gefällig, bequem und heiter behaglich zu sein.

Und demselben schwelgerischen Zug folgt die Plastik. Sie wird immer willkürlicher und ausschweifender, immer schwellender und gedunsener. Man dünkt sich um so größer, je mehr man die Sprödigkeit des Steins und des Erzes überwindet; der naturalistische Hang zum Malerischen und Theatralischen, welcher seit den verderblichen Wagnissen Bernini's ungestört fortwuchert, wird bis zur unerträglichsten Ueberladung gesteigert. Die Frische und Entschlossenheit, mit welcher in den Porträtstatuen der verherrlichte Held in modischer Rococotracht erscheint, ist anziehend durch ihre treue Geschichtlichkeit, die uns lebendig in Zeit und Umgebung einführt; aber wer es weiß, was Kunst und was insbesondere plastischer Stil ist, wird abgestoßen durch den faden Allegorieenkram der ausführenden Beiwerke und durch die entsetzliche Manierirtheit der Formengebung. Am liebsten weilt diese Plastik im Decorativen. Als dienende Zierde der Gärten und Häuser ist sie meist von sehr reicher und feinberechneter malerischer und architektonischer Wirkung, aber freilich

nur um so phantastischer und stilloser in ihren Formen, nur um so sinnlicher und frecher in ihren Motiven. Wer kennt sie nicht, diese in den mannigfachsten Wendungen und Wiederholungen wiederkehrenden Amoren und Grazien, jene beliebten Gruppen der ziegenfüßigen Pane, welche mit erwartungsvoller Lüsternheit die schlanken, verführerisch weichen Nymphen umfassen? Und alle die ähnlichen Darstellungen von schwelgerischem Mädchenraub, neben einer träumerisch rieselnden Quelle in stille Boskets versteckt, von grünem Laubdach umschattet, die Besuchenden zu gleicher Lust und Neckerei lockend? Das Maß wird voll, wenn wir zuletzt an jene kleinen puppenhaften Nippesachen denken, welche zugleich mit der Einführung des Porzellans in die Mode des Tages eingeführt wurden und welche mehr und mehr allen Sinn für menschliche Schönheit in die geschmacklose Spielerei mit chinesischen und japanischen Fratzen verzerrten.

Aehnlich die Malerei. Wenigstens in ihren hervorragendsten Künstlern.

Der große geschichtliche Stil fehlt gänzlich. Antoine Coypel (1661—1722), noch in die Zeit Ludwig's XIV. gehörend, und Pierre Subleyras (1699—1749) sind die einzig bemerkenswerthen Historienmaler. Von Jenem sind die berühmtesten Bilder „das Urtheil Salomonis“ und „die Vertreibung Athalie's aus dem Tempel“ (im Louvre), von Diesem „die Fußwaschung Christi durch Magdalena am Tische Simon's des Pharisäers“, „die Erweckung eines todten Kindes durch den heiligen Benedict“, und „die Segnung des Kaisers Theodosius durch den heiligen Ambrosius“ (alle drei im Louvre). In der Behandlung sowohl wie namentlich in der Farbengebung und in der Lust an glänzenden Gewändern ist die Einwirkung Paul Veronese's unverkennbar; beide Maler sind sogar nicht ohne Sinn für eine gewisse Hoheit und dramatische Bewegtheit; aber die Charakteristik ist äußerlich und übertrieben, die Anordnung zerstückelt und unübersichtlich. Und dasselbe Urtheil gilt von Charles Parrocel (1688—1752), welcher, von biblischen Stoffen absehend, in die unmittelbarste Wirklichkeit der Schlachtenmalerei schreitet. Er ist geschickt in der Gruppirung der Massen, genau in der Porträttreue

der Hauptpersonen, meist vortrefflich in der Zeichnung des Pferdes, aber auch er ist theatralisch und effecthaschend. Was Watteau, Charles Vanloo und Boucher an Heiligenbildern versucht haben, verräth deutlich, daß diese Maler ursprünglich Decorationen für die Oper malten. Besonders von Boucher gilt, was Schiller in seinen „Gedanken über das Gemeine und Niedrige in der Kunst“ sagt: „Man findet Gemälde aus der heiligen Geschichte, wo die Apostel, die Jungfrau und Christus einen Ausdruck haben, als wären sie aus dem gemeinsten Pöbel aufgegriffen; alle solche Ausführungen beweisen einen niedrigen Geschmack, der uns ein Recht giebt, auf eine rohe und pöbelhafte Denkart des Künstlers selbst zu schließen.“

Dagegen ist in der Genremalerei viel Frische und Regsamkeit. Ludwig XIV. hatte, als man in die Gemäldesammlung des Louvre einige niederländische Genrebilder einschmuggeln wollte, verächtlich ausgerufen: „Qu'on m'ôte ces magots-là“; jetzt ist die Genremalerei das Schooßkind der Zeit. Die vornehme Welt will sich verherrlicht wissen in ihrer Eleganz und Festlichkeit.

Man kann die Anfänge dieser eleganten Modebilder bereits bis auf die beliebten Bildnisse Mignard's zurückführen. Welch süßliches Lächeln und welch schmachtender und liebetrunkener Augenaufschlag! Die schwächliche Niedlichkeit der Auffassung, die rosig geschminkte Färbung, die miniaturartig saubere Ausführung, begünstigt durch das immer mehr in Brauch kommende Pastell, erwarben sich solche Bewunderung, daß der Marquis D'Argenson nur die selbstgefällige Befangenheit Aller ausspricht, wenn er Mignard dicht neben Correggio stellt.

Jedoch der eigentliche Begründer des französischen Gesellschaftsbildes und zugleich der maßvollste und feinsinnigste Vertreter desselben ist Antoine Watteau.

Antoine Watteau war 1684 zu Valenciennes geboren, kam 1702 im Alter von achtzehn Jahren als Decorationsmaler an die Oper von Paris, trat aber bald in jener überraschenden Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit auf, welche ihn schnell zum gefeiertsten

und tüchtigsten Maler der Zeit machte. Er war von wunderbarster Leichtigkeit des Schaffens; obgleich er bereits 1722, erst siebenunddreißig Jahre alt, starb, sind doch die nachweislich ächten Bilder von ihm sehr zahlreich. Große historische Darstellungen gelingen ihm nicht; wie seine Versuche zu Heiligenbildern, so ist auch jene steife Ceremonienscene, in welcher Ludwig XIV. einen Prinzen in der Wiege mit dem Ordensband schmückt, ja selbst das im Louvre befindliche Bild von der Einschiffung nach der Insel der Venus (l'embarquement pour l'île de Cythère) kalt und flüchtig. In seiner Art vollendet dagegen ist Watteau in jenen feinen kleinen Bildern, deren Form und Inhalt die französische Akademie treffend bezeichnete, als sie ihn unter dem Titel eines „peintre des fêtes galantes“ zu ihrem Mitglied machte. Watteau ist der Maler des vornehmen Landlebens, der Maler der amusements champêtres. Er erreicht nicht die Gluth und Gesundheit des Liebesgartens von Rubens, welcher ihm sichtlich als Muster vorschwebte; aber in diesen zarthingehauchten, eleganten, feinen und schlanken Gestalten, in ihrer unbelauschten Hingebung an zärtliche Tändelei und sorglosen Genuß, in ihren koketten, aber malerischen Trachten und Bewegungen liegt doch trotz alles Raffinements viel malerischer Reiz, viel schalkhafte Anmuth, ja Naivetät. Den Hintergrund bilden weite schattige Gartengänge mit stillen Verstecken, üppigen Statuen, träumerisch plätschernden Springbrunnen und grünen Rasenteppichen; und die mildblaue Luft ist durchglüht von dem wollüstigen Zauber eines warmen Sommersonnenunterganges. Die 1869 dem Louvre geschenkte Sammlung La Caze enthält eine Reihe dieser Bilder.

Freilich liegt die Gefahr der Entartung nahe. Schon Lancret und Pater, die nächsten Strebensgenossen und Nachfolger Watteau's, sind kälter und gekünstelter und darum verletzender. Lancret legt besonders in seine Blätter mit chinesischen Figuren viel sinnliche Derbheit, und Pater malt bereits z. B. Madame Bouvillon des Scarron'schen Roman comique (II. Theil, 10. Kap.), wie sie sich vom Schauspieler Le Destin (pour tenter le destin) einen Floh

haschen läßt*). Noch weiter geht Charles Vanloo (1705—1765). In welchem Sinn Vanloo sogar biblische Stoffe auffaßt, erhellt am unzweideutigsten aus einem Bild, in welchem Sara ihrem Mann Abraham die schöne Hagar zuführt. Hagar erscheint halbentblößt wie eine verlangende Buhlerin, Sara preist kupplerisch deren Reize an, und der alte Patriarch, als morgenländischer Wüstling, zeigt bedeutungsvoll mit einem Finger nach dem weichgebetteten Lager. Aehnlich sind die elf Bilder, welche Vanloo im Jagdschloß Stupinigi bei Turin aus Tasso's befreitem Jerusalem und aus dem Jagdleben der Diana malte. Ausnehmend berühmt aber war einst das im Jahr 1730 gemalte Bild der Toilettenscene einer schönen Orientalin, welche um ihre Schenkel eine goldene Spange schlingt. So entartet war bereits der Geschmack, daß Diejenigen für Böswillige galten, welche Vanloo nur mit Rubens oder Tizian verglichen; die Meisten meinten, an Anmuth übertreffe er selbst Raffael. Es bedurfte erst des Kampfes, welchen Diderot im Salon von 1765 (erst 1795 gedruckt) gegen Vanloo's letzte Bilder, gegen seine Susanna, seine Grazien und gegen die Allegorie der flehenden Künste führte, um dem festgewurzelten Ruhm desselben einigen Abbruch zu thun.

Und doch war Vanloo noch nicht der Schlimmste. Der Gipfel der Verwilderung ist François Boucher.

Am 19. September 1703 zu Paris geboren, begann Boucher als zwanzigjähriger Jüngling sein Schaffen und beherrscht mit diesem fast zwei Menschenalter; er starb am 30. Mai 1770. Ein handfertiger Tausendkünstler kann und will er Alles; er zeichnet, malt, radirt und sticht in Kupfer, er macht Bilder für Tapeten, modellirt kleine Porzellanfiguren, elegante Uhren- und Kaminverzierungen für Sèvres, entwirft Formen für Vasen und Fontänen;

*) Pater hat elf Illustrationen zum Roman comique Scarron's geliefert, die an komischer Kraft den Schöpfungen des Dichters kaum nachstehen. Das hier citirte Bild gehört zu diesen Illustrationen und beruht also auf Scarron'scher Inspiration. Im Zusammenhang des obigen Textes könnten andere, freie Schöpfungen Pater's citirt werden, etwa die Conversation dans un parc oder die Baigneuse (beide im Louvre, Coll. La Caze).

Alles in demselben verschnörkelten ausschweifenden Geist. Er ist recht eigentlich der Meister des Rococo; er ist premier peintre du Roi, directeur de l'Académie et des Gobelins; und die vornehme Welt, deren Abgott er ist, nennt ihn den Maler der koketten Grazie. Er hat nichts gemalt als die abscheulichsten Schlüpfrigkeiten, und in den Formen und Farben ist er so fern von aller Empfindung und Naturwahrheit, daß seine Madonnen sowohl wie seine Venusgestalten nichts sind als üppige volle Coulissennymphen. Das Vernichtungsurtheil über Boucher hat Diderot im Salon von 1765 gesprochen. Er wirft ihm die Phantasie eines Menschen vor, der sein ganzes Leben unter liederlichen Dirnen verbracht, einen Geschmack, der die Wahrheit niemals gekannt hat. Er habe zu viel kleinliches Mienenspiel, zu viel Ziererei, Manier und Affectation; überall nur Schminke, Schönpflästerchen, Flitterstaat und Toilettenspielerei; er kehre nie in die Stille der Natur ein, alle seine Compositionen machten ein unerträgliches Geräusch. Man solle nicht glauben, daß er in seiner Art dem jüngeren Crébillon ähnlich sei. Beide schilderten allerdings dieselben Sitten, aber der Schriftsteller habe ein ganz anderes Talent als der Maler (Ausgabe Assézat, X, 257).

Sammler von Bildern, Kupferstichen und Handzeichnungen wissen leider davon zu erzählen, wie gesucht und kostspielig noch immer diese Bilder und Blätter Boucher's und der Watteau'schen Schule sind. Die vornehme Blasirtheit hat keinen Sinn für die schlichte und große Natur echter Kunstübung.

Um so beachtenswerther ist, daß sich auch hier ein Gegengewicht erhob.

Auch das ehrbare Bürgerthum mit seiner reineren Zucht und Sitte, mit seinem tieferen Gemüthsleben suchte und fand seinen malerischen Ausdruck. Zuerst nur langsam und vereinzelt, später aber doch die Oberhand gewinnend.

Die Anfänge liegen schon in der Watteau'schen Schule selbst. Lancret zeichnet Illustrationen zu Destouches, in denen der reine Sinn des Dichters anmuthige und treue Gestaltung findet. Der eigentlichste Begründer dieser Richtung aber ist Chardin.

Jean-Baptiste-Siméon Chardin war im Jahr 1699 zu Paris geboren und starb dort 1779. Seine kleinen, anspruchslosen, nur aus wenigen Figuren bestehenden Bilder, die sich jetzt in den Sammlungen des Louvre reich vertreten finden, sind vorwiegend Darstellungen des engbürgerlichen aber schlichtinnigen Familienlebens. Im Gegensatz zu Watteau, dem peintre des fêtes galantes, nennen ihn die Franzosen den peintre des amusements de la vie privée. Da sehen wir, wie eine Mutter freudig ihrer kleinen Tochter Gesangbuchverse lehrt, wie eine Mutter ihr Kind frisirt, wie eine Wäscherin fleißig an der Arbeit steht und ihr kleines Söhnchen inzwischen sich mit Seifenblasen ergötzt, wie eine Hausfrau über ihre häuslichen Einkäufe bedachtsam Buch führt, wie eine Mutter ihre Kinder das Mittagsgebet hersagen läßt, und andere Gegenstände dieser Art. Diese Darstellungen sind so anspruchslos natürlich, so innig und gemüthvoll in der Empfindung, so sprechend im Ausdruck, so warm und wahr in der Färbung, so anziehend in ihrem feinen und geistreichen Vortrag, daß Chardin in der That den vorzüglichsten holländischen Meistern nahesteht. Oft erhebt er sich zu schalkhaftem Humor. Sein „Affe als Antiquar“, seit 1852 in der Sammlung des Louvre, erinnert an die Kaulbach'schen Zeichnungen des Reinecke Fuchs.

Die Bestrebungen der Marivaux, Destouches und Nivelle de la Chaussée finden in Chardin ihre entsprechende Spiegelung und Ergänzung. Aber der Künstler ist durchgebildeter als die Dichter. Er ist frei von jenem moralisirenden Beigeschmack, welcher jedes unbefangene Genießen verkümmert.

Es ist unbegreiflich, daß Chardin's vortreffliche Blätter eine Zeitlang völlig der Vergessenheit anheim fallen konnten. Erst in neuerer Zeit fangen sie an, wieder zu verdienter Geltung zu kommen.

Wenige Jahre nachher brachte der liebenswürdige Greuze diese Richtung zur höchsten Blüthe.

Doch gehört Greuze ebenso wie sein dichterischer Freund und Gesinnungsgenosse Diderot erst der nächstfolgenden Epoche an.

Zweites Buch.

Die Blüthe

der

französischen Aufklärungsliteratur.



Einleitung.

Die französische Literatur unter Ludwig XV.

Was in den letzten Jahren Ludwig's XIV. und unter der Regentschaft sich langsam aber stetig vorbereitet hatte, kam um die Mitte des Jahrhunderts zum vollen Ausbruch. Seit 1748 erschienen die bedeutendsten Werke Voltaire's, Montesquieu's, Diderot's, Rousseau's. Ueberall neue Ideen, neue Hoffnungen, neue Bewegungen.

Fontenelle, noch aus anderen Stimmungen und Zuständen stammend, sprach als hundertjähriger Greis oft mit Schmerz aus, daß am meisten ihn die Sicherheit erschrecke, mit welcher jetzt Jeder sein eigenes Meinen und Urtheilen behaupte und geltend mache. Damit ist der Gegensatz scharf und klar bezeichnet. In der Glanzzeit Ludwig's XIV. war die Literatur im vollsten Einklang mit dem in Staat und Kirche Bestehenden gewesen, eine begeisterte Lobrede und Verherrlichung des waltenden Glückes; jetzt ist sie wesentlich kritisch, angreifend und verneinend. Die Literatur hört auf, still in sich geschlossener Selbstzweck zu sein; sie ist kriegerisch, wendet sich an die Massen und begründet die bisher unbekannte Macht einer maßgebenden öffentlichen Meinung. Die Dichtung tritt bescheiden zurück hinter die weitaussehenden Eroberungszüge der Wissenschaft oder arbeitet willig in deren Dienst; die Wissenschaft aber trachtet darnach, ihre Lehre und Denkweise unmittelbar zur

Grundlage der Kirche, des Staats und der Gesellschaft, zur bestimmenden Wesenheit des gesammten werkthätigen Lebens zu machen.

Einer der ehrenwerthesten Mitkämpfer der neuen Bewegung, D'Alembert, nennt diese Literaturepoche im Vergleich mit der großen Glanzzeit Ludwig's XIV. eine nachaugusteische; und sicher ist diese Bezeichnung richtig, wenn wir ausschließlich die Dichtung und die Kunst, die Reinheit der äußeren Darstellung, die maßvolle Ruhe und Schönheit in's Auge fassen. Aber diese neue Literatur überragt dafür die alte durch tieferen Gehalt und durch eine breitere und nachhaltigere Wirksamkeit. Sie ruft eine Umwälzung der Geister hervor, so tief und allgemein, daß unsere heutige Weltlage zum größten Theil deren Ergebniß ist. Corneille und Racine sind völlig abgeschlossene, für immer hinter uns liegende, rein geschichtliche Erscheinungen; Voltaire, Montesquieu, Diderot und Rousseau reichen noch lebendig in unsere Zeit herein. Wir verehren und verabscheuen sie, je nach dem verschiedenen kirchlichen und staatlichen Parteistandpunkt, welchen wir einnehmen.

Nimmer hätten diese Angriffe und Vereinigungen einen so raschen und gewaltigen Einfluß gewonnen, wären sie nicht das innerlich berechtigte und nothwendige Erzeugniß der herrschenden Uebelstände und Verwicklungen gewesen. Aber derselbe Druck, welcher die ersten Regungen des öffentlichen Widerstandes in den vorangegangenen Jahrzehnten hervorgerufen hatte, war nicht nur nicht gehoben, sondern steigerte sich von Tag zu Tag. Eine schwere Zerrüttung von Kirche und Staat lastete auf allen Gemüthern. Die Kirche raubte dem Menschen die unabweislichen Forderungen der denkenden Erkenntniß, der Staat die der Menschennatur innewohnenden unveräußerlichen Rechte und Freiheiten des Daseins und Handelns.

Voltaire hat im „Essai sur les Mœurs" (Kap. 139; Band XII. 346 der Ausgabe Moland) die Thatsache mitgetheilt, daß Frankreich am Anfang des achtzehnten Jahrhunderts mehr Klöster als selbst Italien hatte. Die Zahl der Mönche und Nonnen belief sich

auf etwa neunzigtausend. Dazu kamen ungefähr hundertfünfzigtausend Geistliche. Finsterer Aberglaube, dumpfe Unwissenheit beherrschte die gesammte niedere Bevölkerung. Von Kanzeln und Beichtstühlen predigte die gehässigste Verfolgungssucht. Christophe de Beaumont, der neue Erzbischof von Paris, verweigerte selbst Sterbenden die Sacramente, wenn diese sich nicht ausdrücklich zur Bulle Unigenitus bekannten oder doch bei einem rechtgläubigen Pfarrer beichteten. Und noch schlimmer als die Jansenisten wurden die vereinzelten zurückgebliebenen Protestanten bedrückt und verdächtigt; sie waren geächtet und vogelfrei. Was war natürlicher, als daß sich gegen diese gewaltthätigen und grausamen Uebergriffe der geistlichen Macht die Parlamente, die von jeher dem freieren Jansenismus günstig gewesen, in erbittertem Kampf erhoben? Und daß mehr noch als die Parlamente gegen dieses starre und dumpfe Pfaffenthum sich jene immer mächtiger emporblühende Bildung ereiferte, welche strebsam und muthvoll aus den Lehren und Anschauungen Bayle's, Newton's, Locke's nnd der anderen englischen Freidenker erwachsen, die Menschen zu denkender Erkenntniß und freier Forschung, zu gegenseitiger Liebe und Duldung rief? Jäher und tiefer konnte die Kluft gar nicht gedacht werden. Dort die alte katholische Ueberlieferung, die den Anspruch macht, die einzige und ausschließliche Wahrheit zu sein; hier eine Denkweise, welche nicht blos den Katholicismus, sondern in und mit diesem zugleich das Christenthum und alle Offenbarung verwirft, keinen Grund und keine Richtschnur der Wahrheit anerkennend als die Selbstthätigkeit und innere Folgerichtigkeit des von der sinnlichen Thatsächlichkeit ausgehenden menschlichen Denkens. In diesem Kampf erstand und erstarkte die täglich wachsende Freisinnigkeit. Die cartesische Naturlehre wurde verdrängt. Die englischen Anregungen, welche dafür an die Stelle traten, wurden nicht nur immer bereitwilliger aufgenommen und bei der allgemeinen Verbreitung der französischen Sprache und Literatur in alle Welt getragen, sondern selbständig verarbeitet; bald fortgebildet und geklärt, bald entstellt und überstürzt, je nachdem die bearbeitende Hand mehr oder weniger geschickt war.

Und zwar ergriffen diese französischen Aufklärer und Freidenker, welche sich den Ehrennamen der Philosophen beilegten, ihre Stellung im kühnsten Sinn. Sie waren weit entfernt, gedrückte und verfolgte, im günstigsten Fall unbeachtete und geduldete Ketzer bleiben zu wollen; auch die église philosophique wollte eine streitende und erobernde Kirche sein. Es war auf einen tödtlichen Vernichtungskampf abgesehen. Die Aufklärungsphilosophie strebte mit allen Kräften ebenso allgemeine Weltreligion zu werden, wie der Katholicismus allgemeine Weltreligion zu sein sich rühmte.

Es sind in der Entwicklung dieser französischen Aufklärungsphilosophie deutlich drei Epochen zu unterscheiden. Die erste Epoche ist die Epoche des aus England überkommenen Deismus. Ihr Begründer und vornehmster Träger ist Voltaire; sie bekämpft Offenbarung und Kirche, aber hält fest an der Persönlichkeit Gottes und an der persönlichen Unsterblichkeit. Die zweite Epoche ist die Epoche des offenen und entschlossenen Materialismus. Das Haupt dieser Richtung ist Diderot und seine nächsten Anhänger; sie werden nach Maßgabe der von Diderot unternommenen großen Encyklopädie, welche ihr Sammel- und Mittelpunkt war, gewöhnlich die Encyklopädisten genannt. Das Leben der Natur wird nicht als von einem überweltlichen Schöpfer und Erhalter abstammend, sondern als in ureigener Gesetzmäßigkeit in sich selbst ruhend betrachtet; Theologie und Metaphysik werden Naturwissenschaft. Aber freilich entartet diese Richtung in Ermangelung gründlicher Forschungen und fester Thatsachen oft in haltlose Vermuthungen und überschwengliche Träumereien. Die dritte Epoche ist die Auflehnung der durch jene materialistischen Lehren unbefriedigten Gemüthsinnerlichkeit, der Idealismus des Herzens, welcher seine Rechte gegen die beschränkende Oberherrschaft des Verstandes nicht leichtfertig preisgeben will, die Rückkehr zu Gott und Unsterblichkeit, wenn auch nicht auf Grund der Offenbarung und des Kirchenglaubens, so doch auf Grund des dem Menschen innewohnenden Gefühlslebens. Diese Epoche wird durch Rousseau bezeichnet; sie findet besonders auch in den deutschen Gefühlsphilosophen, in Hamann, Herder, Jacobi einen weithallenden

Nachklang. Alle diese drei Richtungen und Epochen haben in ihre inneren Gegensätze und Abweichungen die klarste Einsicht und bekämpfen sich nicht selten mit leidenschaftlicher Feindschaft; aber der herrschenden Kirche gegenüber verfolgen sie dieselben gemeinsamen Ziele, führen denselben Vernichtungskrieg. Dies ist der Grund, daß trotz der tiefgreifenden Unterschiede ihre Beurtheiler sie meist unterschiedslos zusammenwerfen und sie mit demselben Maßstab zu messen pflegen.

Gleiche Uebelstände, Gegensätze und Entwicklungen gähren in Staat und Gesellschaft.

Tocqueville hat sowohl in seiner „Histoire philosophique du règne de Louis XV. (Paris 1846)“ wie besonders auch in seinem vortrefflichen Buch „L'ancien régime et la révolution (Paris 1856)“ ein sehr anschauliches Bild dieser Zustände gegeben. Am verderblichsten wirkte die strenge Sonderung und Selbstsucht der Standesverhältnisse. Mit Ausnahme der untersten Schichten hatten die Menschen dieselbe allgemeine Durchschnittsbildung, dieselbe Erziehung und Lebensweise, dieselben Neigungen und Gewohnheiten; Besitz und Reichthum war ebenso sehr, wenn nicht noch mehr, in den Händen des wohlhabenden Bürgers als des in seinem Besitzstand sehr herabgekommenen Adels. Und doch waren die äußeren Scheidewände nicht gefallen, sondern erhoben sich nur um so schroffer. Je mehr der Adel aufhörte, eine wirkliche Aristokratie zu bilden, desto übermüthiger gebärdete er sich als Kaste, wenn anders das Wesen der Kaste darin besteht, ganz ausschließlich durch die Geburt bestimmt zu sein. Unter Ludwig XIV. war es für einen Bürgerlichen leichter Offizier zu werden als unter Ludwig XV. und Ludwig XVI. Das gehässigste aller Vorrechte, das Vorrecht der Steuerfreiheit, hat vom fünfzehnten Jahrhundert bis zur französischen Revolution für den Adel unablässig zugenommen. Die Adelsverleihungen waren zahlreich, denn die Regierung benutzte sie als Finanzmittel, es gab nicht weniger als viertausend Aemter, mit welchen unmittelbar der Adel verknüpft war; aber diese Adelsverleihungen waren nicht eine Lockerung der Kaste, eine allmähliche nnd stufenweise Vermischung mit dem Bürgerthum, sondern nur

eine Vermehrung, welche durch ihre verderbliche Rückwirkung auf die Steuervertheilung für die anderen Volksklassen um so lästiger und verletzender wurde. Und der Bürger seinerseits strebt nach derselben Ausschließlichkeit. Er ringt nach neuen Vorrechten, wie der Adel darnach ringt, die alten zu behaupten. Die städtischen Aemter, nicht aus freier Wahl der Gemeinden oder aus königlicher Ernennung hervorgehend, sondern zur Füllung des Staatsschatzes meist zu erblichem Besitz verkauft, liegen in den Händen weniger begüterter Familien, welche die Lasten und Abgaben dergestalt zu vertheilen wissen, daß diese immer nur den Aermeren zufallen. Die freie Arbeitskraft war durch den strengsten Zunftzwang beschränkt; wer nicht durch Geburt oder Heirath von der Quängelei und Kostspieligkeit der für das Meisterrecht vorgeschriebenen Förmlichkeiten befreit war, sah sich fast unentrinnbar auf lebenslängliche Dienstbarkeit angewiesen. Vergl. Histoire de la révolution française par Louis Blanc. Paris 1847. Th. 1, S. 482 ff. Um die ländliche Bevölkerung stand es noch schlimmer. Nach dem Zeugniß des Engländers Arthur Young, des berühmtesten Landwirthes damaliger Zeit, waren zwei Drittel des Bodens im Besitz großer Grundherren, theils des Adels und der Geistlichkeit, theils der Behörden und Geldmänner; nur das letzte und werthlosere Drittel gehörte kleineren Eigenthümern. Jene großen Güter waren meist zu dem entsetzlich hohen Preis der Hälfte des Rohertrags verpachtet, während zu derselben Zeit in England schon ein Viertel des Rohertrags für einen ungebührlichen Pachtschilling galt; die kleineren Güter aber waren in einzelnen Provinzen, namentlich in Lothringen und in der Champagne in so kleine Theile zerstückelt, daß sie nicht einmal den nothdürftigsten Lebensunterhalt abwarfen. Ein ländlicher Mittelstand fehlte daher gänzlich. Die von allen Seiten gedrückte und abgesperrte Lage des französischen Bauers wird lebendig veranschaulicht, wenn Tocqueville (L'ancien régime Buch 2, Kap. 12) mit zahlreichen geschichtlichen Belegen unbestreitbar ausführt, daß sie im achtzehnten Jahrhundert eine kläglichere war als im dreizehnten. Ganze Landstrecken verödeten unbebaut. Die geistige Entwicklung

blieb in der unwissendsten Rohheit. Der Bauer war die hilflose Beute habsüchtiger Priester, Grundherren und Finanzpächter; war er nicht leibeigen, so war er doch arm, geknechtet, dumpf und murrend sich elend vom Tag zum Tag fristend. Das Resultat der neuesten Forschungen über diese Zustände giebt der erste Band des Taine'schen Werkes Les origines de la France contemporaine.

In der That, es ist keine schönrednerische Uebertreibung, sondern nur die thatsächliche Bloßlegung der schaudervollen Wirklichkeit, wenn J.-J. Rousseau in der kleinen, im Jahr 1755 für die Encyklopädie geschriebenen Abhandlung über politische Oekonomie in die leidenschaftlichen Worte ausbricht: „Sind nicht alle Vortheile der Gesellschaft blos für die Mächtigen und Reichen? Fallen nicht ihnen ausschließlich alle einträglichen Aemter zu, nicht alle Vorrechte und Steuerbefreiungen? Bleibt nicht ein vornehmer Mann, wenn er seine Gläubiger betrügt oder andere Spitzbübereien verübt, fast immer straflos? Sind die Stockschläge, welche er austheilt, die Gewaltthätigkeiten, die er begeht, ja selbst seine Verbrechen und Mordthaten nicht lauter Dinge, welche man mit dem Mantel der christlichen Liebe zudeckt und von denen nach einem halben Jahr nicht mehr die Rede ist? Begiebt sich der Vornehme an einen gefährlichen Ort, so erhält er eine Sicherheitswache; zerbricht die Achse seines Wagens, sogleich eilt Alles zur Hilfe; belästigt ihn ein Geräusch vor seiner Thür, so braucht er nur den Mund aufzuthun und Alles wird augenblicklich still; drängt ihn die Menge, so bedarf es nur eines Winkes und Alles weicht scheu zurück; geräth ein Fuhrmann ihm in den Weg, so sind die Diener bereit, jenen halbtodt zu schlagen, und fünfzig ehrliche Fußgänger, welche ihren Geschäften nachgehen, müßten sich eher überfahren lassen, als daß der nichtswürdige Faulenzer in seiner Equipage sich aufhalten ließe. Wie verschieden davon ist das Bild der Armen! Je mehr die Menschheit ihm schuldet, um so weniger gesteht sie ihm Rechte zu. Alle Thüren sind ihm verschlossen, selbst wenn er das Recht hat, sie öffnen zu lassen; und erlangt er auch bisweilen Gerechtigkeit, so kostet ihm dies mehr Mühe als wenn ein Anderer sich eine Gnade

auswirkt. Sind Frohnden zu leisten oder Rekruten zu stellen, da freilich erhält er immer den Vorrang. Er trägt beständig außer seiner eigenen Last noch die Lasten seines Nachbars, der reich und mächtig genug ist, sich ihnen zu entziehen. Bei jedem Unfall, der ihm zustößt, steht er allein. Schlägt sein armseliger Karren um, so darf er nicht auf Hilfe rechnen, sondern mag sich glücklich preisen, wenn die geputzten Diener eines jungen Herzogs ihn im Vorübergehen nicht noch mit groben Neckereien belästigen. Für verloren aber achte ich den Armen, wenn er so unglücklich ist, ein redliches Herz, eine liebenswürdige Tochter und dabei einen mächtigen Nachbar zu haben!"

Ein Staat dieser Art verfällt und zerbröckelt unrettbar. Er ist nicht die natürliche Gliederung und das in sich beruhigte Gleichgewicht der getrennten und doch eng zusammengehörigen Kräfte; er ist das wirre Durcheinander lauter selbstsüchtiger Einzelnheiten, der offene Krieg Aller gegen Alle.

Die stürmischen Ereignisse des Tages sorgten dafür, den Sturz des morschen Baues zu beschleunigen. Der König war der Lage nicht gewachsen. Ludwig XV., ausschweifend und schamlos in seinem Wandel wie nur der verworfenste römische Kaiser, und in seiner Regierung unbeständig, planlos, jeder augenblicklichen Wallung und Intrigue offen, vernichtete den letzten Zauber des unbeschränkten Königthums. Madame Pompadour und Madame Dubarry herrschten; es war eine Herrschaft der Schande. Die Criminalgesetze waren hart und eisern, die Verhaftsbefehle waren käuflich. Nie führte Frankreich unglücklichere Kriege als die Kriege mit Preußen im siebenjährigen Krieg und mit England in den indischen Colonieen; aber das ruhmsüchtigste Volk der Welt nahm diese Unglücksfälle nur mit schadenfrohem Spott und Hohn auf, denn es betrachtete sie als Niederlagen des Königs. Mit dem Gedanken Ludwig's XIV. vom unbedingten Aufgehen des Staats in der Persönlichkeit des Königs hatte das Bewußtsein der Menschen schon längst gebrochen. Der Staat als Staat, das Volk als Volk trat immer drohender und machtvoller in den Vordergrund. Die Regierung selbst scheute sich

nicht, diese Begriffe anzuwenden und zu verbreiten, falls sie dieselben gelegentlich ihren Zwecken nützlich erachtete. Hatten schon jene merkwürdigen Verhandlungen, welche die Regentschaft des Herzogs von Orleans mit den legitimirten Prinzen führte, von unveräußerlichen Volksrechten gesprochen, so wurden dieselben Beweisführungen wiederholt, als im Jahr 1750 nach dem ruhmlosen Frieden von Aachen zu neuen Rüstungen neue Geldmittel erforderlich waren und zu diesem Behuf auch die Steuerpflicht der Geistlichkeit in Anspruch genommen werden sollte. Den Geistlichen, welche sich diesem Ansinnen widersetzten, weil die dem Dienste Gottes geweihten Güter heilig und unantastbar seien, gaben die Vertheidiger der weltlichen Gewalt die tiefeingreifende Antwort, daß das Volk der Souverän, der Fürst aber nur dessen Verwalter sei; deshalb könne es nicht allein kein menschliches, sondern auch kein göttliches Gesetz geben, das von der Betheiligung an den gemeinsamen Lasten enthebe. Vergl. L. Ranke, Franz. Geschichte. Band 4, S. 520. Wie also, wenn das Volk selbst oder die Körperschaften, welche sich als Vertreter desselben fühlen, dereinst diese zweischneidige Waffe gegen das Königthum kehren? Es fehlte nicht an Anlaß. Die Zwistigkeiten zwischen König und Parlament wurden immer häufiger und erbitterter. Als der König bei der Einsprache des Parlaments gegen die geistlichen Sakramentsverweigerungen sich unerwartet auf die Seite des Erzbischofs schlug, ging das Parlament bis zu den offensten Feindseligkeiten fort. Es sprach ohne Furcht und Rückhalt, der Gehorsam gegen die Reichsgesetze stehe ihm höher als der Gehorsam gegen den König; jene werde es verfechten, selbst auf die Gefahr der königlichen Ungnade. Was geschah? Der König verbannte das Parlament und errichtete einen neuen Gerichtshof, welchen er die königliche Kammer nannte; aber in der öffentlichen Meinung galt es für eine Ehre, einer der verbannten Parlamentsmänner zu sein, und die Advocaten weigerten sich, vor dem neuen Gerichtshof zu erscheinen. Der König mußte das Parlament zurückrufen und in allen wesentlichen Streitpunkten nachgeben; das Parlament hatte entschieden gesiegt. Tocqueville bezeichnet die Sachlage treffend, wenn

er in der Histoire philosophique du règne de Louis XV. (Bd. 2, S. 125) sagt: „Es gab zwei Souveräne in Frankreich; der eine handelte durchaus willkürlich und gewaltsam, der andere befolgte die Gesetze, legte sie aber einzig zu seinen Gunsten aus. Diese zwei Mächte mußten in kurzer Frist zu tödtlichem Zusammenstoß kommen.“

Ahnungsvoll durchzuckte es die Gemüther, daß die Menschheit vor großen und entscheidenden Ereignissen stehe. Fontenelle, Voltaire, Grimm, Diderot, Rousseau, Holbach, Helvetius, kurz alle irgend nennenswerthen Schriftsteller dieser Epoche, verrathen sattsam, daß sie einen solchen gewaltsamen Ausgang zwar nicht wünschen, aber doch als unvermeidlich voraussehen. Der alte Staat und die alte Gesellschaft hatten sich überlebt. Ueberall das Gefühl der tiefsten Empörung gegen das Bestehende; überall der sehnsuchtsvollste Drang nach Umgestaltung und Neubau.

Und die Literatur, der natürliche Ausdruck und der untrügliche Gradmesser des öffentlichen Fühlens und Denkens, hätte sich dieser gewaltsamen Strömung entziehen können?

Jene ersten Anfänge der politischen Literatur, welche wir in den letzten Zeiten Ludwigs XIV. und unter der Regentschaft wahrnehmen, sind insgesammt wohlmeinende Rathschläge unmittelbar an das Gegenwärtige und Ueberlieferte anknüpfend, nur bestrebt, dasselbe zeitgemäß umzubilden. Ganz anders jetzt. Dank der täglich steigenden Gewaltsamkeit der Regierung ist diese Hoffnung und Rücksicht auf allmähliche Förderung und Umbildung, auf sicher vorschreitendes Eingreifen in den Gang der Dinge völlig geschwunden. Die Stimmung ist verbitterter und darum auch planloser, weitgreifender und überstürzender. Man verläßt den Boden der Wirklichkeit und bohrt sich, weder rechts noch links schauend, in allgemeine Begriffe; man verwirft und unterwühlt Alles, was in Recht, Staat und Gesellschaft vor dieser rein begriffsmäßigen, die Geschichte und Wirklichkeit verleugnenden Logik nicht Stich hält.

Täglich neue Untersuchungen über den Ursprung der Gesellschaft und deren erste Daseinsformen, über die gegenseitigen Rechte und Pflichten der Bürger und Regierungen, über die natürlichen

und künstlichen Beziehungen der Menschen untereinander; und immer dieselbe folgenschwere Antwort, daß von dem Rechte, das mit uns geboren, leider niemals die Frage sei. Man muß sehr bestimmt unterscheiden zwischen Montesquieu, welcher das Vorbild in der englischen Verfassung sieht, zwischen Rousseau, welcher die Lehre von der Volkssouveränetät predigt, und zwischen einigen Encyklopädisten, welche sogar bereits bis zu socialistischen Forderungen vordringen; aber darin sind sie Alle ohne Unterschied übereinstimmend, daß sie von wenigen einfachen und unabänderlichen Grundgesetzen ausgehen und nach diesen die Geltung des Ueberkommenen und das Ziel des Erstrebenswerthen abmessen. Wie in der Religion die sogenannte Natur- und Vernunftreligion, so soll in Recht und Staat das sogenannte Natur- und Vernunftrecht entscheiden. Wie wäre unter solchen Umständen an eine gütliche Ausgleichung zwischen dem Alten und Neuen zu denken?

Neben diesen philosophischen Staatslehrern stehen die volkswirthschaftlichen, die sogenannten Oekonomisten oder Physiokraten. Sie kämpfen nicht mit allgemeinen Begriffen und Idealen, sondern mit Zahlen und Thatsachen; aber diese Anschaulichkeit und Thatsächlichkeit der Schilderung und Beweisführung wirkt nur um so eindringlicher und überzeugender. Sie halten fest an der Unbeschränktheit des Königthums, denn sie meinen, daß dieses bei einer alle Stände gleichmäßig durchdringenden Bildung nie in verderbliche Gewaltherrschaft ausarten könne; aber sie entkleiden dieses Königthum unbedenklich aller göttlichen Weihe und betrachten es lediglich aus dem Standpunkt der Nützlichkeit als das zweckmäßigste Mittel, alle nöthigen Einrichtungen und Veränderungen rasch und nachdrucksvoll ins Leben zu führen. Im Uebrigen aber dieselbe ungestüme Neuerungssucht, dieselbe schonungslose Mißachtung gegen die Vergangenheit und die überkommenen Verträge, derselbe dreiste Haß gegen alle Vorrechte und Ungleichheiten der einzelnen Stände und Provinzen. Fast Alles, was später die Revolution in Gesellschaft und Verwaltung ohne Rückkehr zu Boden geworfen, war bereits der Gegenstand ihrer unausgesetzten Angriffe. Diese Oekonomisten

haben in der Welt weniger Geräusch gemacht als die Philosophen; ihre Wirksamkeit aber war keine geringere.

Selten oder wohl nie war in der Geschichte ein ähnlich tiefer Bruch zwischen einer verhaßten Gegenwart und einer sehnsuchtsvoll erträumten Zukunft. In Staat und Kirche eine menschenunwürdige Bedrückung und Erniedrigung; und in und über diesem Druck ein schrankenloses Hoffen und Streben, das nach Wahrheit und Recht sucht, und, auf den Trümmern einer schmachvollen Vergangenheit die Entwicklung der Menschheit auf's neue beginnend, den kommenden glücklicheren Geschlechtern Erleuchtung und Erlösung verheißt.

Es lebt in diesen Menschen noch jene Frische der drängenden Leidenschaft, welche einzig aus der festen Zuversicht in die Gewißheit des endlichen Siegs quillt. Sie meinen noch, die Bäume werden in den Himmel wachsen, es wird ein Licht leuchten, in dem die Körper keinen verdunkelnden Schatten werfen. Die späteren Zeitalter mit ihren gescheiterten Revolutionen, mit ihren getäuschten Hoffnungen und zertrümmerten Idealen haben sich diese Frische nie wieder gewonnen. Der lebengeprüfte Mann ist reifer geworden; mit den Schwächen der Jugend verlor er aber auch deren Vorzüge.

Bedürfte es noch eines Beweises, wie sehr diese französische Aufklärungsphilosophie nur zum Bewußtsein und Ausdruck brachte, was das geheime Wünschen und Hoffen Aller war, wir würden ihn in der seltsamen Thatsache finden, daß Diejenigen, welche berufen schienen, den neuen Geist zu verfolgen und zu vertilgen, ihn nur sehr erfolglos bekämpften, meist aber sogar schützten und förderten. Anfänglich hatte die Geistlichkeit diese freigeistigen Regungen wenig beachtet; Jesuiten und Jansenisten waren zu sehr in ihren eigenen engherzigen Zänkereien befangen, als daß sie im Auge gehabt hätten, wie über und hinter ihnen ein neuer gemeinsamer Feind sich aufschwang. Als die Geistlichkeit sich gegen die wachsende Gefahr nicht länger verschließen konnte, da war sie dem Feind an Kenntniß und Witz nicht ebenbürtig und bekämpfte mit den Waffen der Gewalt, was doch einzig und allein mit den Waffen des Geistes bekämpft und widerlegt werden kann. Christophe de Beaumont, der

Erzbischof von Paris, schleuderte Hirtenbriefe und Verdammungsurtheile. Das „Journal de Trévoux“ (1701—1775), die Zeitschrift der Jesuiten, eiferte und verketzerte; aber die Kunstgriffe der alten Scholastik waren verbraucht. Die Desfontaines und La Beaumelle, welche gegen Voltaire in's Feuer geschickt wurden, waren geistig platt und sittlich erbärmlich. Palissot, welcher 1760 ein Lustspiel „Les Philosophes“ schrieb, in welchem er Betrug und Diebstahl als die Folgen der Encyklopädie hinstellte, hatte auch nicht den leisesten Funken von der vernichtenden Kraft, mit welcher Aristophanes und Molière solche Stoffe behandeln, und in seinem Wandel war er ein Schurke; vergl. Barbier, Chronique de la Régence et du règne de Louis XV (1718—1763, Ausgabe Charpentier, 1866, in 8 Bänden, VII, 250). Wo war ein Bossuet, wo ein Pascal? Wo eine Vertheidigung der Kirche, welche Eindruck gemacht hätte und deren man heut noch gedächte? Die unausbleibliche Folge war, daß der Sieg, wenigstens der zeitweilige, sich durchaus auf die Seite der Aufklärer wendete; ja ein Theil der Geistlichkeit selbst, die ganze Schaar der weltlichgesinnten vornehmen Abbés, lief frohlockend in das feindliche Lager. Und in der Politik kam die Zeit den neuen Bestrebungen, wo möglich, noch williger entgegen. Außer dem König und seiner nächsten Umgebung waren nur Wenige, die an die Dauer und Tauglichkeit des Bestehenden glaubten. Die Regierung war an sich selbst irre geworden; rathlos, nur den augenblicklichen Launen und Umständen folgend, schwankte sie zwischen roher Gewalt und schwächlicher Nachgiebigkeit. Der Adel stand dem Königthum gegenüber, weil er noch immer die alten Frondegelüste nährte, so wie ja auch umgekehrt der unglückliche Ludwig XVI. im Adel nicht eine Stütze seines Thrones, sondern nur einen gefährlichen Nebenbuhler erblickte. Der Adel begünstigte daher die neuen Lehren und übersah in seltsamer Kurzsichtigkeit, daß auch an seine Wurzel die Axt gelegt sei. Und das gebildete Bürgerthum kannte nur noch die Nothwendigkeit des Widerstandes nach oben; es folgte demselben um so rücksichtsloser, da die Erregung der Massen weder zunächst zu befürchten war noch überhaupt in seiner

Erfahrung lag. Der alte Glaube und der alte Staat bestand; und doch galt es für Unwissenheit und Feigheit, Anhänger dieses Staates und Glaubens zu sein.

Daher von allen Seiten die wunderlichsten Heucheleien und Doppelstellungen. Die Akademie ist freisinnig in ihrer Mehrzahl, ungläubig in ihren hervorragendsten Mitgliedern, sie krönt Abhandlungen, welche wenige Jahrzehnte vorher noch mit Feuer und Schwert verfolgt worden wären; und doch stellt sie neben den philosophischen Preisfragen rein kirchliche, und noch im Jahr 1753 giebt sie als Preisthema für Dichtungen, „La tendresse de Louis XIV pour sa famille“. Malesherbes ist von 1750 bis 1763 Directeur de la librairie, d. h. Vorsteher des gesammten Preßwesens, also einer der höchsten Staatsbeamten Frankreichs; und doch sagte er in der Rede, welche er bei seiner Aufnahme in die französische Akademie hielt: „Die Literatur und die Philosophie haben sich jetzt die Freiheit wieder erobert, welche sie im alten Griechenland hatten; sie geben den Völkern Gesetzgeber; eine edle Begeisterung hat sich aller Geister bemächtigt; es ist die Zeit gekommen, wo Jeder, der zu denken und schreiben fähig ist, sich verpflichtet fühlt, seine Gedanken auf das Gemeinwohl zu richten.“ Es bestehen die strengsten Verbote und Vorsichtsmaßregeln gegen die Presse. Als Handschrift unterliegt ein Buch der Begutachtung der Censoren, die von der Staatsbehörde oder von der Sorbonne ernannt sind, des Lieutenant de police, der Chambre syndicale des libraires, und nach der Drucklegung dem Einschreiten des Staatsrathes, den Beschlüssen des Parlaments, dem Index der Sorbonne, den Lettres de cachet, oder, wenn das Buch aus dem Ausland kommt, der Ueberwachung der Douane. Aber nicht blos die heimlichen Druckereien und Versendungen machen diese Schutzmittel nutzlos, sondern noch mehr die Widerwilligkeit der mit der Ausführung beauftragten Beamten selbst. Herr von Malesherbes schreibt an Diderot, daß er am nächsten Tag Befehl geben muß, alle Papiere Diderot's mit Beschlag zu belegen. „Unmöglich“, antwortet Diderot, „wie soll ich sie sichten, wo soll ich sie verbergen, und dies Alles innerhalb vierundzwanzig Stunden?“

„Schicken Sie sie zu mir“, antwortet Malesherbes; „bei mir kommen sie unter Schloß und Riegel.“ Die beutesüchtigen Häscher finden bei Diderot nichts als leere Schubkästen; vergl. die Memoiren der Tochter Diderot's, in der Ausgabe seiner Werke von Assézat, 1875 ff., Band I, p. XLV. Als der Emil erschien, wurde gegen Rousseau ein Verhaftsbefehl erlassen. Rousseau hatte die Absicht, sich vor Gericht zu stellen; endlich aber gab er dem Rath seiner hohen Gönner, des Herzogs und der Herzogin von Luxemburg, nach, und zog die Flucht vor. Der Herzog selbst half ihm die Papiere ordnen und verbrannte die gefahrdrohendsten. Die Verhaftung sollte gesetzlich gegen Mittag erfolgen. Rousseau verließ Montmorency erst gegen vier Uhr. „Zwischen La Barre und Montmorency“, erzählt Rousseau in den Confessions, „begegnete ich den Häschern, welche mich lächelnd grüßten.“ Noch mehr. Es war eine Art stillschweigendes Uebereinkommen, daß der Schriftsteller seinen Namen nicht vor eine verfängliche Schrift setzte. So wurde der Schriftsteller einem unliebsamen Martyrium und die Regierung der ebenso unliebsamen Pflicht der Strenge überhoben. Man schritt gegen das Buch ein und verbrannte es durch Henkershand; den Verfasser ließ man außer Acht. Im fünften Brief der „Lettres de la Montagne“ sagt Rousseau treffend: „Gegen denselben Mann bekennt man sich als Verfasser oder man bekennt sich nicht, jenachdem man mit ihm an der Tafel eines Salons oder an der Tafel eines Gerichtssaales steht.“

Ganz Europa, die gesammte gebildete Welt, nahm den lebhaftesten Antheil an diesen Kämpfen. Selbst unumschränkte Regierungen, des unablässigen Haders mit den Ausschreitungen einer herrschsüchtigen Geistlichkeit müde, ergriffen offen Partei für diese Neuerungen, ohne die volle Tragweite derselben sich klar zu machen. In Spanien, Portugal und Italien äußerten sich die Einwirkungen ebenso thatsächlich als in Preußen, Oestreich, Schweden und Dänemark. Kaiserin Katharina, die Semiramis des Nordens, zeigte sich als emsige Gönnerin.

Die allgemeine Gunst, mit welcher das achtzehnte Jahrhundert diese Aufklärungsschriftsteller betrachtete, ist jetzt fast überall in den

leidenschaftlichsten Haß verkehrt. Nach den Gewaltthätigkeiten und Ueberstürzungen der französischen Revolution haben wir uns gewöhnt, über diese französische Aufklärungsliteratur ohne alle Einschränkung unerbittlich den Stab zu brechen. In Frankreich zieht man diese Schriftsteller mitten in das wogende Parteigetriebe des Tages; in England und Deutschland liest und kennt man sie nicht mehr, aber man schmäht sie. Man spricht nur von ihrer Frechheit und Haltlosigkeit, man sieht in ihnen nur den Auswurf eines verwilderten Zeitalters; man frägt und untersucht nicht, ob nicht auch etwas Gutes und Segensreiches in ihnen sei.

Kein Vernünftiger wird die schweren und groben Fehler und Verirrungen dieser Schriftsteller vertheidigen oder gar in Abrede stellen. Sie sind die Kinder einer verdorbenen Zeit; das Erz ist überdeckt mit Schlacken. Sie haben oft nur spottenden Witz, wo wir sittlichen Ernst und wissenschaftliche Gründlichkeit fordern. Sie geben als wissenschaftliche Gewißheit, was nur persönliche Ansicht oder höchstens geniale Vermuthung ist. In ihren Angriffen gegen Kirche und Religion leitet sie oft weit mehr blinde Gehässigkeit als sachliche Wahrheitsliebe; in ihren Forderungen an den Staat sehen sie nur allzu oft ab von den Gesetzen und Bedingungen des Möglichen. Alles öffentlichen Lebens ermangelnd, hatten sie keine Einsicht in die Hindernisse, welche die gegebenen Verhältnisse oft den wünschenswerthesten Verbesserungen entgegenstellen, und wurden daher nur um so dreister und absprechender. Aber man ist schuldig zu sagen, daß ihren Irrthümern nichtsdestoweniger ein unverwüstlicher Kern von Wahrheit, ihrem Denken und Wirken hochherzige Begeisterung und Thatkraft innewohnt. In einer Zeit, da religiöse Verfolgung, Folter, willkürliche Haft, Ungerechtigkeit des Richterspruchs, Erpressung jeder Art die täglichsten und völlig zu Recht bestehenden Dinge waren, da waren sie es, die mit dem überzeugenden Gefühl tiefster Empörung gegen Alles, was sie für Mißbrauch hielten, mannhaften Krieg führten, unermüdlich auf Aufklärung und religiöse Duldung, auf Befreiung und Erleichterung der gedrückten Volksklassen drangen und die verlorenen, aber unverbrüchlichen Rechte

der denkenden Erkenntniß und der angeborenen Menschenwürde wiedereroberten. Dies ist bei allen ihren Schwächen ihre Größe, ihre unvergängliche geschichtliche Bedeutung.

Schon längst hat Hegel in seiner Geschichte der Philosophie (Th. 3, S. 515) ernste Worte umsichtiger und gerechter Anerkennung gesprochen. Und die Geschichtschreibung schließt sich dem Urtheil der Philosophen an. Sybel sagt in der Einleitung zu seiner vortrefflichen Geschichte der Revolutionszeit von diesen Schriftstellern: „Wie das religiöse Mittelalter seine Ketzermorde gehabt hatte, so fehlte es auch der neuen Weltrichtung nicht an Fehlgriffen und Vergehen; man soll aber über den Tadel derselben nicht vergessen, daß der Zustand, aus dem sie Europa emporgerissen, uns Allen ohne Ausnahme als die unerträglichste Barbarei erscheinen würde. Man hat eine Zeitlang die Aufklärungen des achtzehnten Jahrhunderts zum Theil in ihren werthlosesten Ausläufern überschätzt; man ist jetzt nur zu geneigt, ihr weltgeschichtliches Verdienst zu übersehen, weil es das Gemeingut Aller und der Boden unseres Zustandes geworden ist. Wer jedoch über ihre zuweilen schlaffe oder heuchlerische Humanität die Achseln zucken möchte, versetze sich erst in die gänzlich inhumane Zeit vor ihrem Wirken zurück. Weder das klassische noch das christliche Alterthum, weder das Mittelalter noch die Reformation nahm einen Anstoß an den ärgsten Gräueln der Kriegsführung, an den Qualen einer grausamen Criminaljustiz, an einer Vernichtung der politischen Gegner, gegen welche alle Schrecken unserer Revolutionen und Reactionen Kinderspiele sind. Der Gedanke, daß das Leben jedes einzelnen Menschen für die anderen etwas bedeute, ist erst durch das vorige Jahrhundert eine thätige Kraft geworden.“

Erster Abschnitt.

Voltaire und Montesquieu.

Erstes Kapitel.

Voltaire.

1. Voltaire's Leben und Persönlichkeit.

Die geschichtliche Stellung Voltaire's hat Friedrich der Große mit wenigen Worten treffend bezeichnet. Am 10. Februar 1767 schreibt er an Voltaire: „Bayle hat den Kampf begonnen, eine Anzahl Engländer folgte ihm; Ihr seid berufen, den Kampf zu vollenden.“

Voltaire ist einer der vielseitigsten und beweglichsten Geister. Es giebt kaum irgend eine Frage der menschlichen Bildung, welche er nicht gelegentlich einmal berührt, keine Form der dichterischen und wissenschaftlichen Darstellung, welche er nicht mit meist sehr glücklicher Geschicklichkeit angewendet hätte. Aber trotzalledem kann Voltaire mit Recht von sich rühmen, daß er in allen seinen Schriften immer unverändert der eine und selbe ist. Der Grundgedanke und die epochemachende That Voltaire's besteht darin, daß er der Stifter und das Haupt jener französischen Aufklärungsphilosophie wurde, welche gegen die Satzungen und Ueberlieferungen der herrschenden römischen Kirche ankämpfte und die großen Entdeckungen und Anschauungen Newton's und Locke's zur Grundlage und zum Wesen der allgemeinen Denkart zu erheben suchte. Voltaire überragte alle Mitstrebenden durch die Schärfe seines unvergleichlichen

Witzes. Er zog auf den lauten Markt des Tages, was bisher nur die stille Geheimlehre vereinzelter Kreise gewesen.

Es ist nicht leere Schmeichelei, sondern richtige geschichtliche Einsicht, wenn die jüngeren französischen Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts, die Diderot und Dalembert, Helvetius und Holbach mit leichtfertiger Anwendung eines kirchlichen Ausdrucks Voltaire ihren Patriarchen zu nennen pflegten. Bedenken wir Voltaire's einflußreiche Verbindungen mit den mächtigsten Fürsten seiner Zeit, bedenken wir die fast beispiellose Verbreitung seiner Schriften und sein kühnes und werkthätiges Eingreifen in die Kämpfe und Bewegungen der Kirche und des Staates, und sehen wir, wie die aufgeregte Neuerungssucht ihm von allen Seiten freudig zustimmt, so werden wir Carlyle vollständig Recht geben, wenn er in einer geistvollen Charakteristik Voltaire's eingehend bemerkt, daß, wolle man Voltaire und seine Thätigkeit aus der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts hinwegnehmen, dies einen größeren Unterschied in der jetzigen Lage der Dinge hervorbringen würde, als von irgend einem anderen Menschen der letzten Jahrhunderte gesagt werden könne.

Wer mag sich daher verwundern, daß über das Löbliche und Verdammliche in der Wirksamkeit eines so bedeutenden Mannes noch immer die widersprechendsten Urtheile laut werden? Voltaire greift noch lebendig ein in das Treiben und Streben der Gegenwart. Namentlich in Frankreich hat der Name Voltaire's noch durchaus den Zauber und den Fluch eines weitwirkenden Banners. Man kämpft dort für oder gegen Voltaire, je nach dem religiösen und politischen Parteistandpunkt, welchen man einnimmt. Auf der einen Seite erstehen in Frankreich wieder Huldigungen, welche die von Voltaire's nächsten Freunden und Anhängern abstammende Bewunderung und Schönmalerei ohne alle weitere Prüfung wieder aufnehmen und diese sogar noch überbieten; wir bezeichnen diese Richtung am besten durch Lanfrey's Schrift: „L'église et la philosophie du dix-huitième siècle", 1857. Und auf der andern Seite sind wieder Bücher möglich, wie das Buch von Louis Nicolardot, „Ménage et finances de Voltaire", 1854, welches sich ausschließlich den Zweck

stellt, weitläufig nachzuweisen, daß Voltaire Nichts als ein niedriger Geizhals und Betrüger gewesen. In England gehen die meisten scheu an Voltaire vorüber. Auch anderswo rühmt man sich wohl, den Standpunkt Voltaire's überwunden zu haben und wiederholt daher meist gedankenlos die althergebrachten Schmähungen, während man sich doch lieber eingestehen sollte, daß nur sehr Wenige, und oft die lautesten Schreier am allerwenigsten, Voltaire aus eigener Anschauung kennen. In Deutschland fängt man an, billiger gegen ihn zu werden, seit der verstorbene Verfasser dieses Buches ihn hier gewürdigt (1860), seit David Friedrich Strauß seine kongenialen Vorträge veröffentlicht (1872) und Mahrenholtz (Voltaire's Leben und Werke, Oppeln 1885, 2 Bde.) ihn mit so entschiedenem Streben nach Unparteilichkeit geschildert hat.

Voltaire hat zwei autobiographische Berichte hinterlassen: einen 1759 geschriebenen, der gewöhnlich unter dem Titel: Mémoire pour servir à la vie de M. de Voltaire geht und wesentlich seine Erlebnisse am preußischen Hofe betrifft; und den, zwar von seinem Sekretär redigirten, aber von ihm controlirten und ergänzten Commentaire historique sur les œuvres de l'auteur de la Henriade (1776). Drei seiner Sekretäre haben Memoiren hinterlassen: Longchamp (1746—50), Colini (1752—56), Wagnière (1754—78). Sein Leben wurde zum ersten Mal im Zusammenhang dargestellt von Condorcet, dessen Arbeit 1789 in der Kehler Ausgabe der Werke Voltaire's erschien. Seither ist es oft wieder erzählt worden, am vollständigsten von Gustave Desnoiresterres, Voltaire et la société au XVIIIe siècle, 8 Bände, 1867—76, einem Werke unschätzbaren Sammelfleißes, dem der Leser gerne das Zeugniß ausstellen wird, das der Verfasser mit den Worten Montaigne's sich für dasselbe wünscht: Ceci est un livre de bonne foi.

Sowohl über den Ort wie über den Tag von Voltaire's Geburt sind die Angaben von einander abweichend. Als Ort der Geburt wird bald Paris, bald Chatenay genannt; als Tag gibt Voltaire selbst bald den 20. Februar, bald den 20. oder den 25. November 1694 an. Neuerdings ist sein Taufschein zum Vor=

schein gekommen (abgedruckt in Voltaire's Werken ed. Moland I, 294). Aus diesem erhellt mit Bestimmtheit, daß Voltaire am 21. November 1694 zu Paris geboren und am folgenden Tage in der Kirche St.-André-des-Arcs getauft wurde.

François Arouet, der Vater, war Sportelkassier der Pariser Rechnungskammer; Marguerite Daumard, die Mutter, stammte aus einem edlen Geschlecht des Poitou. Der angenommene Name Voltaire erscheint zuerst 1719 in der Widmung des Oedipe an die Herzogin von Orleans als Arouet de Voltaire. Ueber den Ursprung dieses Pseudonyms ist nichts Sicheres bekannt; doch ist es wahrscheinlich ein Ortsname, vielleicht von einer Familienbesitzung herrührend.

Die Richtung und Eigenthümlichkeit Voltaire's entfaltete sich schon früh. Die religiösen und politischen Bedrückungen, welche auf dem Lande lasteten, entgingen nicht dem Auge des lebhaften Knaben. Und die äußeren Umstände trugen das Ihrige dazu bei, das glimmende Feuer zu schüren. Voltaire wurde in dem von den Jesuiten geleiteten Collège Louis-le-Grand erzogen (1704—11); es ist bemerkenswerth, daß fast alle französischen Freigeister aus Jesuitenschulen hervorgegangen sind.

Sein Urtheil über die hier genossene Schulbildung schwankt je nach der Gelegenheit, bei der es vorgetragen wird: in den Briefen an seine Lehrer, mit denen er auch später Beziehungen unterhält, überfließt er von Lob; anderswo hält er mit seinem Tadel nicht zurück. „Wahrhaftig, Ihr habt mir da eine famose Erziehung gegeben", sagt im Artikel Education des Dictionnaire philosophique, ein ehemaliger Jesuitenzögling zu einem Pater. „Als ich in die Welt hinauskam, wollte ich mir beikommen lassen, zu sprechen und man verlachte mich. Was half es mir, lateinische Oden und den Pédagogue chrétien zu citiren? Ich wußte nicht, daß Franz I. zu Pavia gefangen genommen worden war, noch, wo Pavia liegt. Sogar das Land, in welchem ich geboren war, war mir unbekannt; ich kannte weder seine Hauptgesetze noch seine Interessen, kein Wort Mathematik, kein Wort gesunder Philosophie — ich verstand Latein und dummes Zeug."

In welchem Sinn diese Erziehung auf Voltaire wirkte, erhellt am besten daraus, daß schon in den Briefen, die uns aus seiner

Schulzeit erhalten sind, der Spott über kirchliche Einrichtungen und Gebräuche zu Worte kommt. So enthält dann seine erste Tragödie, Oedipe, an welcher er seit 1714 arbeitete, gegen die verfolgungssüchtige Engherzigkeit die heftigsten Angriffe; und schon entwirft in dieser Zeit Voltaire die Henriade, in ihrem innersten Kern eine Verherrlichung der religiösen Liebe und Duldung.

1711 wird der Gymnasiast zum Studenten der Rechte. Bis in sein Alter erinnert er sich mit Aerger der pedantischen Art dieses juristischen Studiums. Es beginnt die Konfliktzeit. Der Student Voltaire treibt Allotria, führt ein leichtsinniges Leben in gleichgesinnter Gesellschaft und macht seinem Vater schwere Sorgen. Die Verse schießen in die Halme; die Spottlust überquillt in prosaischen und poetischen Episteln; bisweilen nur schlägt ein ernsterer Ton durch wie die Stimme vorübergehender Reue. Der Vater, der verschiedene Versuche macht, ihn in geordnetere Arbeitsverhältnisse zu bringen, überläßt ihn schließlich 1715 sich selbst, indem er ihm eine kleine Rente aussetzt. Die Existenzquellen des jungen Mannes sind für uns weiter nicht erkennbar. Bei den schwelgerischen Gelagen seiner vornehmen Freunde hat er offenbar nicht mit argent, sondern mit esprit comptant bezahlt. Doch scheinen seine Verbindungen mit der hohen Finanz, die ihn später zu großem Reichthum bringen sollten, schon 1716 begonnen zu haben.

Noch unsanfter als die kirchlichen berührten ihn die staatlichen Zustände. Im Mai 1717 wurde Voltaire, weil man ihm, übrigens mit Recht, zwei Epigramme auf den Regenten und die Herzogin von Berry zuschrieb, auf ein Jahr ohne alle Untersuchung in die Bastille geworfen. Und im Jahr 1725 ereignete sich ein Vorfall, welcher für das Schicksal seines Lebens entscheidend wurde. Voltaire war der Sohn eines bürgerlichen Beamten; aber schon als Knabe durch einen leichtfertigen Oheim in die hohe Gesellschaft eingeführt, hatte er sich gewöhnt, mit dieser durchaus auf dem Fuß der vertrautesten Gleichheit zu leben. Dies innerliche Selbstgefühl war durch seinen jungen Dichterruhm nur noch gesteigert. Eines Tages gerieth er mit dem Chevalier von Rohan in Streit. Rohan nahm

gemeine Rache: er ließ Voltaire, als er sich eben an der Tafel des Herzogs von Sully befand, abrufen und auf offener Straße von seinen Dienern überfallen und schimpflich mißhandeln. Voltaire überschickt dem Chevalier eine Forderung. Rohan's Familie machte davon öffentlich Anzeige. Voltaire wird zum zweiten Mal am 17. April 1726 in die Bastille geschickt. Er wurde zwar bereits am 30. April entlassen, jedoch in eine Entfernung von mindestens 50 Meilen von Paris verwiesen. Der Stachel blieb in seinem Herzen. Eine kleine Flamme erlischt im Sturm, eine hohe flammt nur um so höher.

Voltaire ging nach England und verblieb dort fast drei Jahre, vom Mai 1726 bis zum März 1729.

Der Aufenthalt in England war der wichtigste Wendepunkt seiner Entwicklung; er war für Voltaire, was der Aufenthalt in Italien für Winckelmann war. Beide fanden in der Fremde erst ihren eigensten Lebensberuf. Voltaire war bis dahin wenig mehr als ein talentvoller und gewandter Versmacher gewesen; in England lernte er das politische Leben kennen und trat in die Schule der englischen Dichtung, Wissenschaft und Aufklärungsbildung.

Er wurde mit der englischen Bühne vertraut und schöpfte aus ihr, insbesondere aus dem Theater Shakespeare's, manche Anregungen, die, trotz der schüchternen und unsichern Praxis, in welcher er das verwirklichte, was er den goût anglais nannte, seinen Landsleuten als eingreifende Neuerungen erschienen. Er fand in Pope einen Meister des Lehrgedichts und in Swift einen Lehrer der satirischen Erzählung. In England arbeitete er sein Epos um, das 1723 unter dem Titel La ligue ou Henri le grand erschienen war und ließ es noch 1728 als La Henriade auf Subskription drucken. Hier entstand seine Tragödie Brutus und seine Geschichte Karl's XII.

Seine Weltanschauung bestimmten fortan Newton und Locke. Sein flatterndes Wesen sammelte und vertiefte sich. Er empfand es mit jugendlicher Begeisterung als die Aufgabe seines Lebens, diese englischen Ideen in die weite Welt zu tragen und sie zum Gemeingut der gesammten Menschheit zu machen. Und dieser Lebens-

aufgabe ist Voltaire fortan bis in sein spätestes Alter treu geblieben.

Goethe hat von Lord Byron gesagt, seine Dichtungen seien verhaltene Parlamentsreden. Von Voltaire vor Allem gilt diese Bezeichnung. Dramen, Romane, Gedichte, Flugschriften, philosophische Abhandlungen, Geschichtswerke, Encyklopädien und Wörterbücher, kurz, alle nur irgend erdenkbaren Formen der dichterischen und wissenschaftlichen Darstellung dienen ihm einzig, diese seine machtvolle Lehre zu verkünden.

Seine Angriffe gegen die römische Kirche, ja gegen das Christenthum selbst, sind leidenschaftlich, gehässig und frech. Allein nichts ist irriger, als wenn man Voltaire gewöhnlich mit der gottesleugnerischen und materialistischen Denkweise Diderot's oder gar des berüchtigten Système de la nature unterschiedslos zusammenwirft. Voltaire hat jederzeit festgehalten am Glauben an einen lebendigen persönlichen und außerweltlichen Gott; allerdings nicht mit dem innern Gemüthsbedürfniß eines Jean-Jacques Rousseau, aber mit der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß weder die Natur ohne einen Schöpfer und Erhalter, noch die menschliche Sitte und Bildung ohne einen letzten Richter über Tugend und Laster erstehen und bestehen könne.

Und auch auf Voltaire's politische Ansichten war England vom nachhaltigsten Einfluß. Voltaire hat zwar nie, wie sein berühmter Zeitgenosse Montesquieu, seine politische Anschauungsweise zum festen und klar in sich zusammenhängenden Lehrgebäude herausgearbeitet; aber auch ihm galt die englische Verfassung, welcher er in der Henriade ein begeistertes Loblied singt, als unbedingtes Muster und zu erstrebendes Vorbild.

Als Voltaire kurz vor seinem Tod in Paris die Bekanntschaft Franklin's machte, legte er segnend seine Hand auf dessen Enkel und sprach die Worte: „God and liberty“, „Gott und Freiheit.“ Dieser Ausspruch bezeichnet treffend Voltaire's gesammte Richtung. Voltaire ist, wenn wir in der heutigen Sprachweise sprechen, religiös ein Deist und Rationalist, politisch ein Liberaler.

Woher kommt es also, daß nichtsdestoweniger über Voltaire's Namen ein unvertilgbarer Fluch liegt? Ein weit ärgerer Fluch als über solchen Gesinnungsgenossen, die in ihren Ansichten weit dreister und vordringender sind als Voltaire selbst?

Es kommt daher, daß Voltaire's Schriften, und grade seine Streitschriften am allermeisten, zum großen Theil in ihrem Ton leichtfertig und von verletzendem Hohn sind. Wie Voltaire als Dichter nur im Epigramm und in der kleinen satirischen Erzählung, d. h. also nur in denjenigen Dichtarten, in welchen der geistreiche Witz, der Esprit, über den Mangel an gestaltender Phantasie hinweghilft, an das Höchste streift, so ist auch sein wissenschaftliches Denken zwar klar und scharf, aber mehr witzig als gründlich. Wo wir eine ruhige und umfassende Beweisführung erwarten, werden wir meist nur mit herzlosem Spott abgefertigt. Man wird verletzt und abgestoßen durch seine prickelnde, schadenfrohe, höhnische Lust am Zersetzen und Verneinen. Schon Moses Mendelssohn beklagt sich in einem Brief an Lessing (Lachm. Bd. 13, S. 8), daß Voltaire die ganze Natur für eine „Bouffonnerie“ halte. Schiller sagt in seiner klassischen Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung sehr treffend, daß Voltaire's wunderbare Mannichfaltigkeit in den äußeren Formen, weit entfernt, für die innere Fülle seines Geistes etwas zu beweisen, vielmehr ein bedenkliches Zeugniß gegen dieselbe ablege; denn ungeachtet aller jener Formen habe er auch nicht eine gefunden, in welcher er ein Herz hätte abdrücken können. Und noch schärfer spricht Goethe denselben Gedanken aus. Als er im Jahr 1784 die Denkwürdigkeiten Voltaire's gelesen hatte, schrieb er an Frau von Stein: „Du wirst finden, es ist, als wenn ein Gott, etwa Momus, aber eine Canaille von einem Gott, über das Hohe der Welt schriebe.“

Des Menschen Gemüth ist sein Schicksal. Der Fluch Voltaire's ist seine mephistophelische Natur.

Es ist der Ausbruch augenblicklicher Erregtheit, aber doch nicht ohne Wahrheit, wenn Friedrich der Große am 12. September 1749 an Algarotti schreibt: „Es ist ein Jammer, daß mit einem so herr-

lichen Genie eine so nichtswürdige Seele verbunden ist.“ Das ganze Räthsel von Voltaire's zwiespältiger Erscheinung liegt in diesen Worten. Voltaire ist nie über den Widerspruch seines bedeutenden Talentes und seines ursprünglich kleinlichen und selbstsüchtigen Naturells hinausgekommen. Geist und Bildung stellen ihn auf die Seite der hohen und idealen Zwecke der Menschheit. Aber eben nur Geist und Bildung. Voltaire hat die eifrige Leidenschaftlichkeit, welche nicht ruht und nicht rastet, bis sie das vorgesetzte Ziel erreicht hat; aber es fehlt ihm der Seelenadel, die innere Reinheit und Hoheit, ja die persönliche Ehrenhaftigkeit. Voltaire ist ein gewaltiger Agitator, welcher in die großen Bewegungen der Geschichte eingreift, weil es ihm Ruhm bringt und weil der gereizte Ingrimm seiner Seele ihn dazu zwingt; aber er ist nichts weniger als ein großer Mensch, welcher alles Niedrige und Gemeine durch die innere Nothwendigkeit seines Wesens von sich ausschließt.

Voltaire hat die niedrigsten und kleinlichsten Schwächen, welche die menschliche Natur entstellen. Er ist eitel, gewinnsüchtig und unwahr.

Bereits von Anbeginn sehen wir Voltaire in unaufhörlichen Klopffechtereien. Sein vernichtender Witz entfaltet sich dabei auf's glänzendste; aber dieser Witz ist unerquicklich, denn er entspringt aus der unreinen Quelle jener zänkischen Eitelkeit, die das verrätherische Brandmal aller Schriftsteller ist, denen die Geltendmachung der lieben Persönlichkeit als höchster Zweck gilt. Voltaire konnte es nicht ertragen, daß man ihn nicht überall ehrte und bewunderte; er gerieth aus aller Fassung, wenn man gar seinen Ruhm bezweifelte oder gefährdete. Er wollte nicht blos der Held des Jahrhunderts, er wollte auch immer der Held des Tages sein. Er lauschte ängstlich auf jeden Windhauch der öffentlichen Meinung. Selbst der geringfügigste Kläffer, welcher ihn anfiel, versetzte ihn in ungebärdige Wuth und Aufregung, in Zorn und Aerger, der ihn oft tagelang krank machte. Sein Diener Longchamp erzählt, daß, als Voltaire's Trauerspiel „Semiramis“ aufgeführt wurde, Voltaire in der Verkleidung eines Geistlichen in das Café Procope ging, um dort un=

erkannt die Gespräche der Theaterkritiker belauschen zu können; als er nach Hause kam, glich er nach dem Ausdruck jenes Dieners dem Schatten des Ninus. Voltaire's Streitschriften sind fast immer Pasquille. Wenn Lessing seine Gegner mit den Keulenschlägen seines polemischen Witzes vernichtet, so ist sein Kampf doch immer ehrlich und sachlich; Voltaire's Kampf gegen andere Schriftsteller ist meist rein persönliche Rache, er erlaubt sich Mittel, welche nur die Wirkung im Auge haben und es mit der Wahrheit der Thatsachen niemals genau nehmen. Jedoch müssen wir auch im Tadel gerecht sein und die scharfe Grenzlinie nicht übersehen, welche Voltaire — zu seiner Ehre sei es gesagt — nie übersprungen hat. Er war ungemessen empfindlich und ehrgeizig; aber er war frei von jener neidischen Eifersucht, welche den Ruhm für sich ganz allein will und neben sich keine andere Größe duldet. Wenn er gegen die Crébillon, Montesquieu, Buffon, J.-J. Rousseau zu Felde zieht, so ist er nicht der Angreifende, sondern der Angegriffene. Gegen Diderot und d'Alembert hegte Voltaire jederzeit die wärmste Freundschaft und Anerkennung; ja gegen jüngere Schriftsteller, selbst von abweichender Richtung, wie gegen den edeln Vauvenargues, war er von überraschender Hingebung.

Mit dieser Eitelkeit ging seine Sucht nach äußerem Glanz und Reichthum Hand in Hand.

Wie Voltaire schon in früher Jugend mit unwürdiger Behendigkeit sich an die Großen und Vornehmen drängte, so hat er dies bis an sein Lebensende gethan. Fast mit allen Fürsten Europas, den Papst nicht ausgenommen, stand er in persönlichem oder brieflichem Verkehr. Voltaire klagt in seinen Denkwürdigkeiten, daß er, der die Freiheit mit abgöttischer Verehrung liebe, vom Schicksal dazu ausersehen gewesen, von König zu König zu wandern; Goethe hat im elften Buch von Wahrheit und Dichtung dafür das treffende Wort, daß nicht leicht Jemand, um unabhängig zu sein, sich so abhängig gemacht habe. Und ebenso sehen wir schon den Jüngling Voltaire nicht blos mit der Sorge um die erstehende Henriade beschäftigt, sondern fast noch mehr mit der Sorge des Börsenspiels.

Durch Pensionen, schriftstellerischen Ertrag, durch Lotteriegewinne und väterliche Erbschaft zu einem nennenswerthen Vermögen gekommen, trieb er seine Geldunternehmungen bald in das Große, betheiligte sich an Staatsanleihen und Armeelieferungen, Güterkäufen und Capitalanlagen in einer Weise, welche selbst seine wärmsten Lobredner nicht von allerlei betrügerischen Ränken und Listen freisprechen. Sybel hebt in seiner vortrefflichen Geschichte der französischen Revolution als einen sehr bezeichnenden Zug hervor, daß in jener Zeit keine Papiere beliebter waren, als die Leibrenten, mit denen man gegen hohe Zinsen für sich selbst den Erben das Capital nimmt. Für diese Leibrenten hatte auch Voltaire eine so ausgesprochene Vorliebe, daß Nicolardot vielleicht nicht ganz Unrecht hat, wenn er sie zum Theil als den Grund von Voltaire's unausgesetzten Klagen über seine Schwäche und Kränklichkeit angiebt.

Und es läßt sich nur schwer durch den Brauch des Zeitalters entschuldigen, wenn er überall, wo Noth an Mann kommt, seine Bücher verleugnet, statt ehrlich und mannhaft für sie einzustehen. Am 13. August 1763 schreibt Voltaire an Helvetius: „Man muß niemals seinen Namen geben, ich habe selbst nicht die Pücelle verfaßt.“ Und diese Verleugnungskunst hat er unausgesetzt mit nicht eben beneidenswerther Erfindungskraft ausgeübt.

Nach der Rückkehr aus England konnte Voltaire vorerst keine bleibende Stätte finden. Nachdem er eine Art moralischer Quarantaine in St-Germain-en-Laye durchgemacht, durfte er Paris betreten; jedoch erhielt er die ausdrückliche Anweisung, sich möglichst wenig bemerkbar zu machen. 1730—31 führte ihn die heimliche Drucklegung seiner Geschichte Karl's XII. nach Rouen. Aber die Gehässigkeit seiner Gegner und die Eifersüchteleien der von ihm überstrahlten Schriftsteller setzten seine Reizbarkeit auf die härteste Probe. Er sehnte sich nach stiller Zurückgezogenheit. „Mein Gott“, schrieb er an seinen Freund Cideville, „was müßte es für ein vergnügliches Leben sein, mit drei oder vier gleichgesinnten Menschen zusammen zu leben, die Ansichten auszutauschen ohne gegenseitige Eifersucht, sich herzlich zu lieben, die Kunst zu pflegen und von ihr

zu sprechen, und sich an einander zu bilden und aufzuklären; ich träume, ich werde noch eines Tages in einem solchen Paradies leben.“ Dies Paradies fand er. Im Jahr 1733 lernte er die Marquise du Chatelet kennen, eine geistvolle und gelehrte Frau, welche griechische und römische Literatur, Geometrie und Metaphysik kannte, Leibniz und Newton nicht blos gründlich studirt, sondern dieselben nachher in Frankreich durch Uebersetzungen und Bearbeitungen eingeführt hat. Madame du Chatelet war dabei trotz dieses männlichen Wesens ausschweifend, ja es werden Züge von ihr erzählt, welche selbst jeden Mann in den Ruf eines schamlosen Wüstlings gebracht haben würden; Friedrich der Große pflegte sie scherzhaft Venus-Newton zu nennen. Madame du Chatelet war jetzt siebenundzwanzig, Voltaire neununddreißig Jahre alt. Sie war verheirathet; doch trug sie kein Bedenken, Voltaire zu ihrem Freund und Geliebten zu machen.

Zu Anfang 1734 erschienen, nachdem Voltaire 1732 durch das deistische Gedicht Le Pour et le Contre und 1733 durch den Temple du goût geistliche und literarische Kreise auf's Höchste gereizt, seine Lettres sur les Anglais, ein Buch, welches das Parlament als scandaleux, contraire à la religion, aux bonnes mœurs et au respect dû aux puissances, bezeichnet. Ein Verhaftsbefehl wurde gegen den Verfasser erlassen. Voltaire floh und die Freundin stellte ihm ihr Schloß Cirey zur Verfügung, ein stillgelegenes Gut am Westfuße der Vogesen, hart an der heutigen deutschen Grenze. Das halb verfallene Haus wurde wohnlich eingerichtet und im Sommer folgte die Marquise dem Freunde nach.

Es war eine lange glückliche und arbeitsame Zeit, welche Voltaire hier verlebte. Die Briefe der Madame de Graffigny, welche Ende 1738 Madame du Chatelet zu längerem Aufenthalt auf ihrem Landsitz besuchte, geben ein reizendes Bild von diesem durch behagliche Eleganz und durch geistvolle Thätigkeit verschönten Stillleben. Wissenschaftlich entstehen hier die Elemens de la philosophie de Newton 1738, welche in Frankreich den Sieg Newton's über Descartes entschieden, die Abhandlung über das Feuer und dessen

Fortpflanzung, 1738, welche bahnbrechende experimentelle Untersuchungen über die Wärmetheorie giebt, die Vorbereitungen für das Siècle de Louis XIV, der erste Entwurf zu dem großen Werk über den Geist und die Sitten der Völker, von welchem seit 1745 im Mercure de France Fragmente unter dem bezeichnenden Titel: Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain erscheinen; dichterisch La Mort de César, Alzire, Mahomet, Mérope, Sémiramis; Nanine; Zadig; der Discours sur l'homme; die Pucelle. Leider aber nahm diese Freundschaft einen eben so kläglichen als unerwarteten Ausgang. Die Marquise hatte am Hofe des Königs Stanislaus zu Luneville ein neues Verhältniß mit einem jungen Offizier, Saint-Lambert, dem Dichter der Jahreszeiten, angeknüpft; dieses Verhältniß endete mit einem tödtlichen Wochenbett. Sie starb am 10. September 1749. Nie ist dem Herzen Voltaire's eine tiefere Wunde geschlagen worden. Man hat viel über dieses vierzehnjährige innige Zusammenleben gespöttelt; und wer mag es vertheidigen? Aber sicher ist, daß Voltaire's Liebe eine tiefe und aufrichtige war. Alle seine Briefe aus jener Zeit athmen den rührendsten Schmerz, und bis in das späteste Alter hat er der Verstorbenen das treueste Andenken bewahrt.

Voltaire war jetzt fünfundfünfzig Jahre alt. Er stand auf der Höhe seines Ruhmes; er war in ganz Europa als der erste lebende Schriftsteller anerkannt. Er hatte auch die äußeren Ehren erhalten, nach welchen seine Eitelkeit schon seit lange getrachtet; er war zum Historiographen von Frankreich ernannt (1745); er war Gentilhomme ordinaire de la chambre du Roi (1746); er durfte diese Stelle verkaufen und behielt doch Titel und Vorrechte, und hatte auch in demselben Jahr einen ihm lange vorenthaltenen Sitz in der Akademie eingenommen. Voltaire kehrte nach dem Tod seiner Freundin zunächst nach Paris zurück. Er miethete für sich allein das Hôtel in der Rue Traversière, das er vordem mit den Du Chatelet zusammen bewohnt hatte und nahm seine Nichte, Madame Denis, die Wittwe eines französischen Kriegskommissärs, zu sich, die Honneurs des Hauses zu machen. Glänzende Theatervorstellungen und Soupers riefen die

vornehmste Gesellschaft in seine Salons. Aber Paris, cette grande, vilaine, turbulente, frivole et injuste ville que je déteste et que je hais, war ihm bald wieder verleidet. Er sah sich vom Hofe zurückgesetzt, da der König seine Abneigung gegen ihn je länger je weniger verhehlte. Voltaire hatte schon zu Anfang 1748 der halb verschollenen Tragödie Semiramis (1717) des alten Crébillon eine eigene Semiramis erfolgreich gegenüber gestellt. Nun entbrannte sein Zorn vollends, als er gewahren mußte, daß Hof und insbesondere seine frühere Gönnerin, die Pompadour, sowie neidische Schriftstellercoterien sich vereinten, Crébillon zu unverdienten dramatischen Erfolgen hinaufzuschrauben. Er nahm den Handschuh auf und ließ 1750 gegenüber der Elektra Crébillon's seinen Oreste und, als Seitenstück zu Crébillon's Catilina (1748) eine Rome sauvée aufführen, wobei er — eine ironische Fügung des Schicksals — seine Stücke erst der Kritik seines Rivalen zu unterbreiten hatte, der damals Censor war. Der in den Augen aller Unbefangenen höchst überflüssige Wettstreit hatte ihm aber weder bei seinen widerstrebenden Gegnern noch am Hof den Sieg verschafft. Da kamen die wiederholten dringenden Einladungen Friedrich's des Großen, nach Sanssouci überzusiedeln. Voltaire gab nach. An einem fremden Hof und in einem fremden Land hoffte er jene Ehren zu finden, welche ihm in Frankreich, wie er meinte, so schmählich und ungerecht verweigert wurden.

Wir könnten über diese weltbekannte Episode von Voltaire's Aufenthalt am Hofe Friedrich's des Großen flüchtig hinweggehen; denn sie ist in der That nur eine Episode, ohne alle tiefere Bedeutung für Voltaire's Entwicklung, für den Umfang seiner Arbeit und seine geschichtliche Wirksamkeit. Aber sie ist so merkwürdig und für den Charakter beider Männer so überaus bezeichnend, daß es sehr erklärlich ist, warum sich ihr von jeher die allgemeinste Aufmerksamkeit zuwendete.

Ebenso wie bei Voltaire war auch bei Friedrich diese Verbindung nicht ohne Selbstsucht. Der Verkehr hatte sich schon frühzeitig entsponnen, der Briefwechsel beginnt bereits am 8. August 1736. Der

junge, nach Bildung strebende Prinz hatte von Jugend auf zu den begeistertsten Verehrern Voltaire's gehört; und Voltaire seinerseits erkannte sogleich, welche große Zukunft dem jungen Prinzen bestimmt sei. Die ersten Jahrgänge des Briefwechsels sind voll von den ausschweifendsten gegenseitigen Huldigungen; der Prinz schickte sogar einen seiner Kammerherren, den Baron Kayserlingk, nach Cirey, um „die Gottheiten von Cirey“ aufzusuchen. Auch nach Friedrich's Thronbesteigung blieb das innige Verhältniß zunächst unverändert. Der König ladete Voltaire wiederholt ein, ihn zu besuchen. Die erste Zusammenkunft erfolgte am 11. September 1740 in Schloß Moyland bei Cleve. Voltaire las seinen Mahomet vor; Friedrich äußert entzückt gegen Jordan: „Voltaire besitzt die Beredtsamkeit Cicero's, die Weisheit Agrippa's und die Sanftmuth des jüngeren Plinius.“ Noch im November desselben Jahres kam Voltaire nach Rheinsberg und Berlin; aber schon in diese Zeit fallen die ersten Trübungen. Der König mußte die Reise theuer bezahlen; und doch war Voltaire nicht ohne geheime Aufträge des Cardinals Fleury erschienen. Aergerlich schrieb der König am 28. November 1740 an Jordan: „Dein Geizhals Voltaire soll die Hefen seiner unersättlichen Habgier trinken und noch eintausenddreihundert Thaler bekommen; von den sechs Tagen, welche er sich hier gezeigt, kostet mich jeder Tag fünfhundertfünfzig Thaler; das nenn' ich einen Lustigmacher (fou) theuer bezahlen; wohl niemals hat der Hofnarr bei irgend einem großen Herrn eine solche Bezahlung gehabt.“ Ein neues Zusammentreffen erfolgte im September 1742 in Aachen. Es scheint sehr herzlich gewesen zu sein; wenigstens berichtet Voltaire in seinen Briefen (XXXVI, 162): „Der Held, welcher zwei Schlachten gewonnen, habe mit ihm geplaudert, wie Scipio mit Terenz.“ Minder günstig war ein mehrwöchentlicher Besuch in Berlin im Spätsommer 1743. Hier störten wieder die unseligen diplomatischen Zwischengeschäfte, nach welchen Voltaire sich ehrsüchtig drängte. Voltaire sandte geheime Berichte an den französischen Minister des Aeußeren und hielt sogar für denselben ein Tagebuch, in welchem er alle vertraulichen Aeußerungen des Königs verzeichnete.

Es war seine Absicht, französischer Gesandter in Berlin zu werden; und der König sollte sich überdies noch diese Ernennung Voltaire's erbitten. Voltaire erzählt in seinen Denkwürdigkeiten mit selbstgefälliger Ausführlichkeit, wie gewandt er mitten in die Erörterung über Livius und Virgil die Fragen über Frankreich und Oestreich einzuflechten gewußt habe; Friedrich dagegen sagt in der Geschichte seiner Zeit, Voltaire's glänzende Einbildungskraft habe sich mit mächtigem Schwung in das große Gebiet der Politik erheben wollen, seine ganze vermeintliche Gesandtschaft sei aber nichts als eine lächerliche Spielerei gewesen. Nichtsdestoweniger hielt Friedrich den Plan fest, Voltaire dauernd an seinen Hof zu ziehen. Am 12. September 1749 schreibt er an Algarotti: „Voltaire verdient wegen seiner Streiche gebrandmarkt zu werden, doch werde ich mir nichts merken lassen, denn ich habe seiner zum Studium der französischen Sprache nöthig; man kann schöne Sachen von einem Bösewicht lernen; ich will sein Französisch wissen, was geht mich seine Moral an?“ Friedrich wiederholte seine Einladung nur um so dringender. Auf Voltaire's eitle Empfindlichkeit rechnend, verfaßte er sogar ein witziges Epigramm, dessen Sinn war, daß Voltaire eine untergehende Sonne sei, Baculard d'Arnaud dagegen, ein junger Schriftsteller, welchen Voltaire dem König als Secretär empfohlen hatte, eine aufgehende. Dienstfertige Freunde spielten Voltaire diese Zeilen in die Hände. „Der König soll sehen“, rief Voltaire zornig, „daß ich noch nicht im Niedergang stehe.“ Er kündigte dem König seinen Besuch an, und der König schrieb ihm am 24. Mai 1750 einen dithyrambischen Brief, daß Postpferde, Straßen, Gasthöfe und Wetter Deutschlands sich beeilen würden, den Dichter der Henriade würdig zu empfangen.

Am 10. Juli 1750 traf Voltaire in Sanssouci ein. Seine Reise wurde ihm mit viertausend Thalern entschädigt. Ursprünglich beabsichtigte er nur einen Aufenthalt von einigen Monaten. Doch meldet er schon am 14. August seiner Nichte, der Madame Denis, daß er vom König eine feste Anstellung angenommen. Er erhielt zwanzigtausend Livres jährliches Gehalt, Wohnung im königlichen

Schloß, freie Tafel, Dienerschaft, Equipage, dazu den Titel eines Kammerherrn und den Orden pour le mérite.

Der Ausgang war vorauszusehen. Die Flitterwochen allerdings waren berauschend. Voltaire vergleicht in seinen Denkwürdigkeiten den Empfang, welcher ihm in Potsdam zu Theil ward, mit dem Empfang Astolfs im Palast der Alcina; und in der That sind alle Briefe Voltaire's aus jener ersten Zeit voll von der höchsten Befriedigung über den neuen Aufenthalt, und voll von der höchsten Bewunderung für den König. Aber bereits die Briefe, welche am 17. und 24. November 1750 Voltaire an Madame Denis schrieb, zeigen eine beginnende Verstimmung; diese Verstimmung steigert sich zusehends von Tag zu Tag. Nun fiel kurz darauf die berühmte Verwicklung Voltaire's mit dem Juden Abraham Hirschel vor, welche ganz dazu angethan war, ihm vollends die Gunst seines königlichen Herrn zu verscherzen.

Klein's Annalen der Gesetzgebung 1790, Bd. 5, S. 215 ff. geben eine actenmäßige Darstellung dieses berühmten Processes. Ein Artikel des den zweiten schlesischen Krieg beendenden Dresdener Friedens hatte bestimmt, daß die sogenannten sächsischen Steuerscheine, welche einen sehr niedrigen Curs hatten, insoweit sie sich in Händen preußischer Unterthanen befänden, von Sachsen zum vollen Nennwerth eingelöst werden mußten. Was war natürlicher, als daß jetzt preußische Geldmänner diese Steuerscheine heimlich aufkauften, und daß alle Verbote des Königs gegen dieses gewinnbringende Treiben fruchtlos blieben? Auch Voltaire hatte am 23. November 1750 einen Berliner Banquier, Abraham Hirschel, mit einem solchen Geschäft beauftragt. Hirschel suchte den Auftraggeber zu übervortheilen; er fühlte sich dabei um so sicherer, da der Günstling des Königs nicht füglich wagen durfte, seine Uebertretung königlicher Verbote öffentlich einzugestehen. Voltaire machte auf Antrieb eines Juden Ephraim plötzlich das Geschäft rückgängig und entnahm zur Ausgleichung der an Hirschel übergebenen Summe von diesem für dreitausend Thaler Diamanten. Diese Diamanten waren vom Hofjuwelier Reclam abgeschätzt worden. Gleichwohl schickte sie drei Tage

nachher Voltaire zurück; er habe inzwischen eingesehen, daß er betrogen worden. Hirschel ging darauf nicht ein. Voltaire ließ ihn verhaften. Es entstand ein Proceß. Hirschel wendete sich unmittelbar an den König. Voltaire soll nun, um das beabsichtigte verbotene Geldgeschäft vor dem König zu verbergen, in der mit Hirschel über die Diamanten gehaltenen Abrechnung eine jenes Geschäft markirende Stelle nachträglich eingeschwärzt, das Wort taxés (abgeschätzt) in taxables (abzuschätzend) verändert haben. Er wurde zwar am 18. Februar 1751 freigesprochen, da Hirschel in anderen Punkten der Lüge überwiesen worden war; wie aber die öffentliche Meinung über diese auffehenerregende Sache dachte, erhellt hinlänglich aus dem witzigen Epigramm Lessing's (Lachm. Bd. 1, S. 32), welches mit den Worten schließt:

„Und kurz und gut den Grund zu fassen,
Warum die List
Dem Juden nicht gelungen ist;
So fällt die Antwort ohngefähr:
Herr V** war ein größrer Schelm als er."

Zwei andere Anspielungen Lessing's (Bd. 2, S. 3 und Bd. 11, S. 308) sind damit völlig übereinstimmend; Lessing aber kannte den Sachverhalt sehr genau, denn er, der damals zweiundzwanzigjährige noch ganz namenlose Schriftsteller, war von Voltaire dazu verwendet worden, die von ihm selbst verfaßten Vertheidigungsschriften aus dem Französischen in das Deutsche zu übersetzen. Der König fühlte sich von diesem öffentlichen Scandal um so unangenehmer berührt, da er überdies erfahren mußte, daß Voltaire seine bevorzugte Stellung zur Gewinnung der Richter geltend zu machen gesucht hatte.

Dazu kamen noch allerlei andere persönliche Irrungen. Durch Voltaire's plötzliche Dazwischenkunft hatte sich der ganze französische Schöngeisterkreis untereinander verhetzt und verfeindet. Dies störte den König in seiner geselligen Bequemlichkeit. Ebenso konnte Voltaire seine thörichte Sucht, sich in diplomatische Dinge zu mischen, nicht überwinden. Und zu allem Ueberfluß hatte Maupertuis dem König hinterbracht, daß Voltaire eines Tages, als ihm der König wieder Verse zur Feile überschickte, verächtlich ausgerufen hatte: „Wird denn

der König nicht bald aufhören, mich seine schmutzige Wäsche waschen zu lassen?“ Am 2. September 1751 mußte Voltaire an seine Nichte schreiben, daß der König zu Lamettrie vertraulich geäußert habe: „Er werde Voltaire etwa nur noch ein Jahr brauchen; man presse die Orange aus und werfe die Schaale bei Seite.“

Bei dieser straffen Spannung war der Bruch unvermeidbar. Er wurde schließlich durch einen Streit Voltaire's mit Maupertuis herbeigeführt. Maupertuis war schon seit langer Zeit neidisch, weil Voltaire ihn mit seinem Ruhm überstrahlte; und Voltaire seinerseits mochte Maupertuis die Ehre mißgönnen, Präsident der Berliner Akademie zu sein. Als nun Maupertuis über eine Frage der wissenschaftlichen Mechanik mit dem holländischen Professor Samuel König, den Voltaire von Cirey her kannte, in Streit gerathen war, und diesen am 13. April 1752 auf ungerechte Weise aus der Berliner Akademie hatte ausschließen lassen, veröffentlichte Voltaire im September einen anonymen Bericht über diesen akademischen Justizmord unter dem Titel: Réponse d'un académicien de Berlin à un académicien de Paris. Darauf erwiderte, ebenfalls anonym und nicht ohne Leidenschaftlichkeit, der König Friedrich selbst, der es nicht leiden mochte, daß dem Ansehen seiner Akademie Abbruch geschah. So standen sich König und Schriftsteller als verkappte Gegner gegenüber; jeder hatte indessen den andern wohl erkannt und dieses Spiel mußte bei aller Gefährlichkeit für Voltaire einen besondern Reiz haben. So führte er es denn weiter und schrieb seine Diatribe du docteur Akakia, médecin du Pape, eines der derbsten aber witzigsten Pasquille, welche die Literatur kennt. Einige Phantastereien und Absurditäten in den Werken Maupertuis', insbesondere in dessen Lettre sur le progrès des sciences (vergl. oben S. 92) bildeten eine unerschöpfliche Quelle für seine spöttischen Uebertreibungen und witzigen Verdrehungen. Von diesem neuen Angriff auf seinen Akademiepräsidenten erhielt der König erst Nachricht, als das Pamphlet heimlich in Potsdam gedruckt worden war. Er war empört. Voltaire leugnet. Der König schreibt ihm: „Eure Unverschämtheit setzt mich in Erstaunen.

Nach Allem, was Ihr gethan habt und was klar wie die Sonne ist, beharrt Ihr im Leugnen, anstatt Euch für schuldig zu bekennen. Bildet Euch nicht ein, mir glauben zu machen, daß Weiß Schwarz sei; wenn man nicht immer sieht, so will man nicht immer sehen. Aber wenn Ihr die Sache auf's Aeußerste treibt, werde ich Alles drucken lassen und man wird erkennen, daß, wenn Eure Werke verdienen, daß man Euch Statuen errichte, Eure Aufführung dagegen Ketten verdient. Der Buchhändler ist gefragt worden, er hat Alles eingestanden.“ Endlich gesteht Voltaire, und sucht die ganze Sache scherzhaft zu wenden. Er muß die ganze Auflage ausliefern. Der König läßt die Exemplare im Kaminfeuer seines Zimmers verbrennen und Voltaire muß am 27. November 1752 eine Erklärung unterzeichnen, daß er niemals, weder gegen Frankreich, noch gegen eine andere Regierung, noch gegen andere Schriftsteller schreiben werde; eine Erklärung, so erniedrigend, daß man nicht begreifen kann, wie Voltaire nur bei einiger Selbstachtung sie jemals abgeben mochte. Indessen war dies alles zu spät, um die Publication der Diatribe wirklich zu verhindern. Schon waren Exemplare, die inzwischen in Dresden gedruckt worden waren, nach Berlin unterwegs. Der König gerieth in den heftigsten Zorn und ging so weit, am 24. December Nachmittags sie auf den öffentlichen Plätzen Berlins durch Henkershand verbrennen zu lassen. Voltaire, welcher einige Zeit sich in das Haus seines Freundes und Verlegers Francheville, Taubenstraße Nr. 20, zurückgezogen hatte, konnte den Autodafe, der auf dem nahen Gensdarmenmarkt vollzogen ward, mit eigenen Augen sehen. Er schickte am Neujahrstag 1753 Pensionspatent, Orden und Kammerherrnschlüssel mit rührenden Versen und Brief an den König zurück. Der König aber bot ihm unerwartet die Hand zur Versöhnung und ließ ihm sofort Orden und Schlüssel wieder zustellen, ja rief ihn am 30. Januar 1753 sogar wieder in seine nächste Umgebung nach Potsdam. Auf sein Verlangen hatte Voltaire in der Spener'schen Zeitung (18. Januar) eine Erklärung veröffentlicht, nach welcher er an den jüngsten akademischen Streitigkeiten in keiner Weise betheiligt sei; dieser Erklärung fügte er aber

in der Utrechter Zeitung die auf Friedrich gemünzte Bemerkung bei, que des disputes entre gens de lettres sur des expériences de physique singulières ne peuvent être traitées comme des affaires d'Etat ni des affaires criminelles. Der Entschluß Voltaire's, den Hof baldmöglichst zu verlassen, stand, wie aus gleichzeitigen Briefen hervorgeht, bei ihm seit Wochen fest. Als er aber den König um Urlaub bat, in die Bäder von Plombières gehen zu dürfen, da antwortete er ihm, wie Voltaire am 15. März an seine Nichte berichtet, daß auch die Grafschaft Glatz ganz vortreffliche Bäder habe. Und als Voltaire insistirte, schrieb er ihm am 16. März sehr ungehalten: vous pouvez partir quand vous voudrez, mais, avant de partir, faites-moi remettre le contrat de votre engagement, la clef, la croix et le volume de poésies que je vous ai confiés. Aber Voltaire mochte nicht in Ungnade scheiden. Er kam nach Potsdam, hatte eine Audienz bei Friedrich, die einen für beide befriedigenden Verlauf nahm. Acht Tage verlebte er noch mit seinem königlichen Wirth in der alten Intimität. Dann erhielt er die Erlaubniß zur Abreise. Er verließ Potsdam am 26. März 1753 mit der festen Absicht, nicht wiederzukehren.

Voltaire verweilte drei Wochen in Leipzig, wo er Gottsched kennen lernte. Er hatte König Friedrich versprechen müssen, Maupertuis fortan in Ruhe zu lassen. Da indessen der Akademiepräsident, dem Frieden nicht trauend, es für nöthig hielt, dem scheidenden Voltaire noch einen Drohbrief nachzusenden, so konnte sich dieser nicht enthalten, den Krieg fortzusetzen und zunächst durch ein karrikirtes Signalement seines Bedrohers in einer Leipziger Zeitung denselben zu verhöhnen. Diesen neuen Ausfall, sowie einige weitere Angriffe vereinigte er noch im nämlichen Jahre mit der Diatribe zu einer Broschüre unter dem Titel Histoire du docteur Akakia et du natif de Saint-Malo. Sodann ging Voltaire nach Gotha. Die Herzogin Dorothea empfing ihn mit zuvorkommender Auszeichnung und blieb seitdem zeitlebens mit ihm im regsten Briefwechsel. Darauf Ende Mai über Kassel nach Frankfurt am Main. Dort erfolgte am 1. Juni, auf Befehl Friedrich's des Großen, jene

plötzliche Verhaftung Voltaire's, welche die ganze gebidete Welt in Staunen und Spannung versetzte. Ein seltsames Nachspiel zu dieser einst so warm begonnenen Freundschaft!

Meist wird dieses Ereigniß nur nach den Schilderungen Voltaire's und nach der im Jahre 1807 erschienenen Erzählung seines Sekretärs, des Florentiners Colini, erzählt. Varnhagen von Ense hat in seinen „Denkwürdigkeiten und vermischten Schriften“ (Bd. 8, S. 173 ff.) die im geheimen königlichen Archiv zu Berlin aufbewahrten Actenstücke veröffentlicht. Aus dieser urkundlichen Darstellung erhellt überzeugend, daß Voltaire und sein Sekretär die Sachlage leidenschaftlich übertrieben haben. Der König ist schuldfreier als selbst seine aufrichtigsten Bewunderer bisher zu glauben wagten, während allerdings seine Mandatäre der Vorwurf bureaukratischer Ungeschicklichkeit und rohen, ungesetzlichen Vorgehens trifft. Der Rath von Frankfurt sah sich denn auch veranlaßt, in Berlin zu Gunsten des verhafteten Voltaire und zur Wahrung seiner eigenen reichsständischen Rechte, freilich in den submissesten Formen, Vorstellungen zu machen.

Nachdem Voltaire's Unzuverlässigkeit sich von Neuem darin gezeigt hatte, daß er, der Abrede zuwider, Maupertuis weiter beunruhigte und sich immer deutlicher herausstellte, daß er nicht mehr nach Preußen zurückkehren werde, beunruhigten den König einige in Voltaire's Händen befindliche Briefe, besonders aber ein Band Gedichte des Königs, der nur in wenigen Abdrücken für die vertrautesten Freunde vorhanden war, und dessen Bekanntwerdung dem König aus politischen Gründen höchst unerwünscht sein mußte. Der König hatte daher durch einen Cabinetsbefehl vom 11. April 1753 den preußischen Residenten in Frankfurt am Main, Kriegsrath von Freytag, beauftragt, Voltaire bei seiner Durchreise den Kammerherrnschlüssel und Kreuz und Band des Ordens pour le mérite abzufordern und sich aller von des Königs Hand herrührender Scripturen sowie jenes Bandes Gedichte zu bemächtigen; im Weigerungsfall solle Voltaire mit Haft bedroht und, wenn nöthig, wirklich verhaftet werden. Bei der Ankunft Voltaire's wurde der Befehl sogleich vollzogen. Schlüssel und Orden wurden ausgeliefert;

die Durchsuchung der Papiere dauerte von neun Uhr Morgens bis fünf Uhr Nachmittags; unglücklicherweise aber war jener Band Gedichte mit anderem Gepäck Voltaire's in Leipzig zu späterer Nachsendung zurückgeblieben. Voltaire mußte auf Ehrenwort versprechen, bis zur Ankunft der betreffenden Kiste in seinem Gasthof konsignirt zu bleiben; nachher sollte er, nach schriftlicher Versicherung Freytag's, abreisen dürfen. Dieser berichtete über den Thatbestand nach Potsdam, von wo indessen der König augenblicklich abwesend war.

Am 18. Juni traf die aus Leipzig verschriebene Kiste beim preußischen Residenten in Frankfurt richtig ein. Voltaire glaubte sich frei. Freytag aber weigerte sich in bureaukratischer Aengstlichkeit, die Kiste zu öffnen, da am selben Tage aus Potsdam ein Schreiben des Sekretärs Friedrich's eintraf, welches die baldige Rückkehr des Königs und das bevorstehende Eintreffen seiner Befehle meldete. Voltaire klagt nicht mit Unrecht über Wortbruch; er war auf's höchste gereizt und unternahm mit seinem Sekretär am 20. Juni einen Fluchtversuch. Er wurde eingeholt und verhaftet. Ebenso wurde Madame Denis, seine Nichte, welche dem Onkel nach Frankfurt zu Hülfe geeilt war, von Freytag verhaftet, weil sie die Frankfurter Polizei zur Vermittlung herbeizurufen versucht hatte. Die Arrestanten wurden von Schildwachen bewacht. Am folgenden Tag (21. Juni) traf von dem nach Potsdam zurückgekehrten König die Anweisung ein, Voltaire ungehindert weiter reisen zu lassen. Da derselbe aber durch seinen Fluchtversuch einen neuen Thatbestand geschaffen, so hielt sich der ängstliche Freytag für verpflichtet, darüber erst nach Potsdam zu berichten. So vergingen weitere 14 Tage, bis von dort der für Freytag recht ungnädige Befehl eintraf, Voltaire trotzalledem sofort frei zu geben. Der König war ärgerlich über die ganz unvorhergesehenen, durch den unverständigen Diensteifer seines Beamten hervorgerufenen Zwischenfälle und Verwickelungen. Voltaire, den, wie Friedrich's Geheimsekretär an Freytag schreibt, „alle Welt für einen Kujon erkennet“ und seine Nichte, von welcher der König selber schreibt, qu'elle pourrait bien être une aimable carogne aussi malicieuse que M. son oncle,

wurden am 7. Juli entlassen. Wenn Voltaire von böswilliger Erpressung seines Eigenthums, ja sogar von nächtlichem Angriff einer Schildwache auf die Ehre seiner Nichte fabelt, so ist dies nachweisbar nichts als Erfindung. Wie Voltaire in seinen Schilderungen mit den Thatsachen umspringt, erhellt z. B. aus dem einfachen Umstand, daß er unermüdlich dem Residenten die lächerliche Schreibart „poëshie“ zuschiebt, während Freytag in allen vorliegenden Handschriften ganz richtig „poësie“ schreibt. Doch ist auch die von Seiten der preußischen Beamten gegebene Schilderung nicht frei von Entstellungen: so ist der angebliche Pistolenangriff Voltaire's auf Freytag's Sekretär durch die Untersuchung des Raths von Frankfurt als Fabel erwiesen.

Voltaire rächte sich an Friedrich für diesen „Schiffbruch“ von Frankfurt durch jene gehässige Schilderung des Lebens am preußischen Hofe (Mémoires pour servir à la vie de M. de Voltaire); doch veröffentlichte er sie nicht und verfügte, daß sie bei Lebzeiten des preußischen Königs nicht publicirt werden sollte. Eine Indiscretion führte dann 1784 zu ihrer Drucklegung unter dem Titel La vie privée du roi de Prusse.

Schon im Frühjahr 1754 begann der Briefwechsel zwischen Friedrich und Voltaire von Neuem: dieser sandte dem König den ersten Band seines Geschichtswerkes Les annales de l'empire und jener antwortete dankend und versicherte Voltaire, daß er nur die Beschwerde gegen ihn habe, daß er in der Angelegenheit Maupertuis sein Wort nicht gehalten. Wenige Monate später (im August) wagte Voltaire eine erste Bitte, um vom König ein Wort der Satisfaction für das Frankfurter Erlebniß zu erhalten. Friedrich läßt ihm wegen dieser „vieille affaire dont vous parlez encore“ spöttisch abweisend durch einen Sekretär antworten und so oft Voltaire später den Wunsch nach ausdrücklicher Rehabilitirung äußerte, so oft wurde er abgewiesen. Das und Anderes ging nicht ohne Verstimmung auf beiden Seiten ab, die in den Briefen bisweilen deutlich zu Worte kommt und wiederholt zu längerem Stocken des Briefwechsels führt. Indessen, so sehr Friedrich sich auch darüber zu be-

klagen hatte, daß Voltaire fortfuhr, seine literarischen Beziehungen zu ihm für politische Zwecke auszubeuten, so bekunden des Königs Briefe, insbesondere auch diejenigen an Dalembert, hinlänglich, mit welch' ungeschwächter Bewunderung der König noch immer von Voltaire's Geist sprach und als es sich 1770 um eine von Pigalle auszuführende Statue Voltaire's handelte, trug er eine sehr beträchtliche Summe bei. Nach Voltaire's Tod schrieb Friedrich am 26. November 1778 im Lager zu Schatzlar eine Lobrede, welche er in der Berliner Akademie in außerordentlicher öffentlicher Sitzung vortragen ließ; edel und gerecht, voll hingebender Anerkennung.

Aus Frankfurt befreit, ging Voltaire zunächst nach Mainz, während Mme Denis direct nach Paris reiste, und sodann nach Schwetzingen an den Hof Karl Theodor's, des Kurfürsten von der Pfalz. Lange Zeit schwankte er, wohin sich wenden; denn Paris war ihm nach wie vor durch den Zorn des Hofes verschlossen. Im October 1753 siedelte er sich einstweilen in Colmar an, um die Belehrungen des berühmten Rechtslehrers Schöpflin für die Annales de l'empire zu benutzen. Es war eine unruhige Zeit für ihn. Die Abschriften der Pucelle gingen in bedrohlicher Zahl um und ihre Drucklegung durch böswillige Hand stand in sicherer Aussicht. Der Fürstbischof von Basel ließ ihn durch die Colmarer Jesuiten beunruhigen. Es half wenig, daß er zu Ostern 1754 ostentativ die kirchliche Feier mitmachte; er mußte sich ernstlich damit beschäftigen, einen anderen Wohnort zu suchen. Bald dachte er an einen erneuten Aufenthalt in England, bald wollte er der Einladung an den Hof von Gotha folgen. Beiden Plänen widersetzte sich seine Nichte, Madame Denis. Da nahm ein Gedanke, den er schon früher gehegt, faßbare Gestalt an: er will sich in der Schweiz niederlassen. Im November 1754 verläßt er Colmar und reist über Lyon nach der Waadt. Die Landesgesetze verhindern ihn, als Katholiken, ein zum Verkauf stehendes Schloß am Genfer See zu erwerben. Bis zum Frühjahr lebt er als Gast eines Herrn Giger auf Schloß Prangins. Inzwischen bietet sich eine Gelegenheit in nächster Nähe von Lausanne, in Monrion, ein Haus zu miethen und gleich nachher

(Februar 1755) kauft der Genfer Bankier Tronchin als Strohmann für Voltaire ein vor den Thoren der Stadt Genf am Rhoneufer gelegenes Landgut, das dieser „Les Délices“ tauft und zur Sommerresidenz bestimmt. Nun ist er gerade in dem Lande Grundbesitzer geworden, in welchem Boden zu besitzen die Gesetze ihm verboten. Man denke, ob er in seinen Briefen sich darüber lustig macht!

Im November und December 1758 erwirbt er des Weitern zwei jenseits der Schweizergrenze, auf französischem Boden gelegene Besitzungen: die Grafschaft Tournay und die Herrschaft Ferney, diese im Lande Gex. Jetzt schreibt er in seinen Briefen: J'appuie ma gauche au mont-Jura, ma droite aux Alpes et j'ai le lac de Genève au-devant de mon camp; un beau château sur les limites de la France, l'ermitage des Délices au territoire de Genève, une bonne maison à Lausanne; rampant ainsi d'une tanière à l'autre, je me sauve des rois et des armées.

Nachdem er sein Haus in Lausanne aufgegeben, zieht er sich ganz in sein genferisches Malepartus zurück, ist im Winter in den Délices, im Sommer in Tournay, bis er dann zu Ende des Jahres 1760 definitiv das gänzlich umgebaute Schloß Ferney bezieht, um nur noch vorübergehend seine übrigen Besitzungen zu bewohnen.

Hier, in Ferney, beginnt die letzte und in vieler Beziehung wichtigste Epoche in Voltaire's Leben.

Voltaire war ein Greis, krank und schwächlich. Er spricht in seinen Briefen gern von seiner körperlichen Hinfälligkeit und liebt es, sich als „Le vieux Suisse, le vieux malade de Ferney, le vieil ermite de Ferney, le vieux malade du Mont-Jura“ zu unterzeichnen. Konnte sich doch schon Freytag in seinen Frankfurter Berichten nach Berlin gar nicht genug verwundern über Voltaire's mageres skeletartiges Aussehen. Voltaire war ein vornehmer und reicher Mann, und es schmeichelte ihm, diese glückliche Stellung prunkvoll zur Schau zu tragen. Wer kennt nicht aus den Porträts seine lange hagere Gestalt mit dem ironischen Lächeln, seine mächtige graue Allongeperücke, die langen feinen Spitzenmanschetten und das gestickte Oberkleid oder den mit karmoisinrothem Sammet überzogenen

Zobelpelz, welchen ihm die Kaiserin von Rußland geschenkt hatte? Und ebenso zeigten noch bis vor wenigen Jahren Schloß und Garten von Ferney alle jene reiche schnörkelhafte Eleganz, welche wir bei der vornehmen Welt des achtzehnten Jahrhunderts zu sehen gewohnt sind. Von allen Seiten strömten Fremde herbei. Ein gutes Haustheater, in welchem Voltaire selbst zuweilen aufzutreten pflegte, und welches oft sogar von den ersten Künstlern der Hauptstadt, wie vor Allem von Lekain, geziert wurde, belebte die Unterhaltung wie einst, zum Verdruß der Genfer Behörden, in den Délices, so nun auch in Tournay und in Ferney. Voltaire nennt sich in einem Brief an den Marquis von Thibouville scherzhaft einmal den aubergiste de l'Europe. Aber er war von viel zu unversiegbarer Frische und Thatkraft, als daß nur einen Augenblick Genuß und Beschaulichkeit ihn seinen höheren Zwecken hätte entziehen können. Es trieb und drängte ihn, das Ideal seiner Jugend durch Wort und That in's Leben zu führen.

Ja, Voltaire der Greis ist frischer und kühner als Voltaire der Jüngling. Was er in seinen englischen Briefen nur mit schüchterner Vorsicht anzudeuten gewagt hatte, das erscheint jetzt als offene Kriegserklärung. Ecrasez l'infâme, jenes berüchtigte Wort, ist jetzt sein Wahlspruch und seine Leidenschaft. Wenn die Herausgeber und Unternehmer der Encyklopädie vor drohenden Gefahren zurückschrecken, so ist er es, der Patriarch, welcher sie zu immer dreisterem Wagen anspornt. Voltaire schreibt noch Dramen, ja der Tancred ist sogar eines seiner besten und erfolgreichsten. Die Hauptseite seiner Thätigkeit aber liegt in dem Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, den er 1754—1758 zum ersten Mal in Dresden hat drucken lassen; im Dictionnaire philosophique, der 1764 in erster Ausgabe als ein Oktavband von 350 Seiten erschienen ist und dann zu Voltaire's Lebzeiten wohl ein Dutzend stets vermehrter Auflagen erlebt hat; im Philosophe ignorant (1766); im Examen important de Milord Bolingbroke (1767); im Dîner du comte de Boulainvilliers (1767); in Il faut prendre un parti (1772); in der Bible enfin expliquée (1776);

in den satirischen Erzählungen; und alle diese Schriften verfolgen nur den einen und gleichen Zweck, die Grundlehren des Christenthums und der katholischen Kirche, welche er als die Wurzel des Aberglaubens und der herrschenden Verfolgungssucht betrachtete, zu untergraben, und dafür der freien und ungestörten Ausübung der sogenannten Vernunftreligion Bahn zu brechen. Nicht minder unermüdlich kämpfte er gegen die mangelhafte Rechtspflege. Konnte er nicht zu seinen letzten Absichten vordringen, so wollte er wenigstens die unbedingteste religiöse Duldsamkeit und die mildeste Handhabung namentlich der Criminalgesetze gesichert wissen.

Mit Recht durfte sich Voltaire in einem Brief an Madame Du Deffant rühmen, daß sein Herz noch jung sei. Ueberall ist er der Mann der rasch entschlossenen That. In kurzer Zeit hat er aus Fernep, das er als einen kleinen verfallenen, von einem Hundert armer Bauern bevölkerten Flecken überkommen hatte, einen rührigen, wohlhabenden Ort gemacht, der bei seinem Tode 1200 betriebsame, meist Uhrmacherei treibende Einwohner zählte. Als er 1760 hörte, daß eine Verwandte Pierre Corneille's in Elend schmachtete, ließ er sie nach Fernep kommen und hier unter seiner väterlichen Obhut bilden. Durch seine Commentaires sur Corneille (1761) verschaffte er ihr ein reiches Heirathsgut; „es geziemt sich", sagt er, „für einen alten Soldaten, der Tochter seines Generals nützlich zu sein." Mlle Corneille verheirathete sich 1763 mit einem in der Nähe von Fernep begüterten Dragoneroffizier Dupuits; das junge Paar entlieh von Voltaire zwölftausend Livres. Nach der Geburt des ersten Kindes machte der Dichter bei der jungen Frau einen Besuch und hinterließ beim Abschied eine prächtige silberne Vase, in welcher sich die Quittung über das entliehene Kapital fand. Eine Reihe anderer Züge herzgewinnender Theilnahme und Wohlthätigkeit Voltaire's erzählt sein Sekretär Wagnière.

Und wie im Kleinen so im Großen. Sein Alter ist ausgezeichnet durch einige weitwirkende Züge und Thaten, in welchen er seinen schriftstellerischen Ruhm durch den schöneren Ruhm vermehrte, auch im werkthätigen Leben der Bekämpfer des Fanatismus,

der Rächer des verletzten Gesetzes, der Freund und Beschützer der Leidenden und Bedrückten zu sein.

Am bekanntesten ist die Geschichte von Jean Calas.

Jean Calas, dreiundsechszig Jahre alt, war seit mehr als vierzig Jahren Kaufmann in Toulouse; er und seine Familie waren Protestanten. Ein jüngerer Sohn war zum Katholicismus übergetreten, ohne daß er dadurch der Familie völlig entfremdet wurde; auch diente seit länger als dreißig Jahren eine katholische Magd im Hause, welche die Kinder erzogen hatte. Marc-Antoine, der älteste Sohn von Jean Calas, war ein leichtsinniger schuldenüberlasteter Bursche. Nachdem mehrere Versuche, ihm eine Lebensstellung zu verschaffen, fehlgeschlagen, war er dem Müßiggang und dem Spiel verfallen und am 13. October 1761 erhängte er sich. Alle Umstände bezeugten den Selbstmord. Nichtsdestoweniger schrie ein Fanatiker aus dem niedrigsten Volk, der Vater habe seinen Sohn erhängt, aus Haß gegen die katholische Religion, welche der Verstorbene, dem Beispiel seines jüngeren Bruders folgend, in der nächsten Zeit habe annehmen wollen. Die Köpfe erhitzten sich, die Priester schürten. Die Familie Calas, die katholische Magd, ein Hausfreund, wurden in Ketten gelegt; Marc-Antoine wurde als Märtyrer feierlich ausgestellt; das Volk wußte von sonnenklaren Wundern zu erzählen, welche Diejenigen an sich erführen, die seinen Leichnam zu berühren das Glück hätten. Mit pomphaftem Schaugepränge wurde schließlich der protestantische Selbstmörder nach katholischem Ritus in geweihter Erde begraben. Unglücklicherweise fiel grade in das Jahr 1762 der zweihundertjährige Gedenktag einer großartigen Hugenottenmetzelei, welche allein in Toulouse dreitausend Menschen das Leben gekostet hatte. Dies steigerte die allgemeine Aufregung nur umsomehr. Dreizehn Richter des Toulouser Parlaments führten in letzter Instanz die Verhandlung. Es erschien undenkbar, daß ein Greis von dreiundsechszig Jahren, mit geschwollenen und schwachen Beinen, einen außergewöhnlich kräftigen Mann von neunundzwanzig Jahren erdrosselt und erhängt habe; und ebenso undenkbar erschien es, daß eine zärtliche Mutter, ein liebevoller Bruder, eine strengkatholische

Dienerin, ein aus der Ferne zum Besuch gekommener Freund an dieser Unthat betheiligt sein sollten. Und wie wäre sie möglich gewesen ohne Kampf, ohne Schrei, ohne Wunden? Dennoch wurde der Vater mit acht gegen fünf Stimmen zu Folter und Rad verurtheilt, am 9. März 1762, und wurde dieses Urheil am folgenden Tage an ihm vollzogen. Er blieb in allen Martern standstaft. Noch auf dem Rad, ehe der Henker seinen Qualen durch Erdrosselung ein Ende machte, rief der Greis Gott zum Zeugen seiner Unschuld und betete, daß Gott seinen Richtern vergeben möge. Sein Leichnam wurde verbrannt. Bruder und Schwestern wurden unter dem Schein der Begnadigung in ein Kloster gesteckt und zum Katholicismus gezwungen; die greise Mutter stand allein in der Welt, ohne Familie und ohne Unterhalt. Da griff Voltaire, bei welchem die der Verfolgung und dem Kloster entronnenen jungen Donat und Pierre Calas eine Zufluchtstätte gefunden, zur Feder und sandte eine Reihe die öffentliche Meinung der ganzen gebildeten Welt aufrüttelnder Denkschriften in die Welt, insbesondere seine berühmte Abhandlung über die Toleranz (1763). Der bald Siebzigjährige entfaltete eine rastlose Thätigkeit. Er brachte große persönliche Opfer und gewann einen ganzen Stab berühmter Anwälte für die Vertheidigung der Familie Calas. Paris, ja ganz Europa ergriff Partei und verlangte Gerechtigkeit. Am 7. März 1763 beschloß der Staatsrath einstimmig, daß das Parlament von Toulouse die Prozeßakten einsenden solle. Das Parlament von Toulouse zögerte. Endlich nach drei Jahren gedieh die Verhandlung zum Schluß; die Unschuld siegte. Der Urtheilsspruch von Toulouse wurde im Juni 1764 umgestoßen und endlich, am Jahrestag der Verurtheilung, am 9. März 1765, die Familie Calas für unschuldig erklärt. Die Ehre des geräderten Vaters war gerettet. Der König überwies der Familie sechsunddreißigtausend Livres, freilich ein ärmliches Geschenk, da der Rehabilitirungsprozeß allein 50 000 Livres verschlungen hatte. „Kein Lächeln," sagt Voltaire, „ist während der drei Jahre dieses Kampfes über meine Lippen gezogen; ich würde mir es für ein tiefes Unrecht angerechnet haben."

Aehnlich die Geschichte Sirven's.

Im Jahr 1762, als die Familie Calas in Ketten schmachtete, war die Tochter eines in Castres ansässigen Calvinisten, Peter Paul Sirven's, vom Bischof von Castres gewaltsam in ein Kloster geworfen und in der katholischen Religion erzogen worden. Sie wurde wahnsinnig. Aus dem Kloster entlassen stürzte sie sich, ziemlich entfernt vom Hause ihres Vaters, in einen Brunnen. Die Gemüther waren von den Verhandlungen über Calas aufgeregt; wie Calas aus Haß gegen den Katholicismus seinen Sohn erhängt, so sollte Sirven aus demselben Grund seine Tochter ersäuft haben. Man meinte, es bestehe ein Gesetz unter den Protestanten, die Kinder zu tödten, falls diese Neigung zum Katholicismus zeigen. Gegen Vater, Mutter und Schwestern wird ein Verhaftsbefehl ausgesprochen. Sirven kommt dem Vollzug zuvor; er entflieht mit seiner Familie nach Genf. Trotzdem geht der Prozeß ungestört weiter. In leichtfertiger Eile wurde ein Kontumazurtheil gefällt und Vater und Mutter in effigie gehängt; die Güter wurden mit Beschlag belegt. Auch hier trat Voltaire als Schützer und Rächer ein. Die Regierungen von Bern und Genf, die Kaiserin von Rußland, die Könige von Polen, Preußen und Dänemark, der Landgraf von Hessen, die Herzöge von Sachsen schickten auf Voltaire's Aufforderung der unglücklichen Familie reiche Unterstützung. Voltaire wendete sich unmittelbar an das Parlament von Toulouse, welches ebenfalls gesetzmäßig der höchste Gerichtshof Sirven's war; die freisinnige Partei hatte durch den Ausgang des Calas'schen Prozesses die Oberhand gewonnen; Sirven wurde nach neun Jahren, 1771, freigesprochen.

Ferner die Geschichte de la Barre's.

Ein Einwohner von Abbeville, einer kleinen Stadt in der Picardie, Namens Belleval, machte der Aebtissin des Klosters Liebeserklärungen, wurde aber von dieser zurückgewiesen. Im Jahr 1764 ließ die Aebtissin ihren Neffen de la Barre zu sich rufen, um auf ihre Kosten seine Erziehung zu vollenden. Belleval beschloß, sich zu rächen. Es war bemerkt worden, daß der junge de la Barre und sein Freund d'Etallonde im Juli 1765 an einer Procession vor=

übergegangen waren, ohne das Haupt zu entblößen. Unglücklicherweise wurde am 9. August desselben Jahres ein hölzernes Crucifix von der Brücke zu Abbeville in das Wasser gestürzt. Dieser Frevel ward allgemein trunkenen Soldaten zugeschrieben. Belleval aber beutete die Sache geschäftig aus und brachte jene Nachlässigkeit bei der Procession und diesen Frevel am Crucifix in Zusammenhang. Ein peinlicher Prozeß ward eingeleitet. Das Zeugenverhör vom 13. August 1765 konnte zwar nur beweisen, daß de la Barre einmal einige leichtfertige Lieder gesungen und am Allerheiligsten ohne Gruß vorübergegangen sei: von der bezichtigten Unthat war keine Spur zu finden. Aber auf bloßen Verdacht hin wurde der achtzehnjährige de la Barre verurtheilt zu Folter und Kirchenbuße; dann sollte ihm die gotteslästerliche Zunge ausgerissen und der Kopf abgeschlagen werden. Muthig ertrug er die Marter; er weigerte sich, die Kirchenbuße zu sprechen und setzte dem Henker, der ihm die Zunge ausreißen sollte, solch verzweifelten Widerstand entgegen, daß dieser sich begnügen mußte, ihm den Kopf so abzuschlagen. Auf den Scheiterhaufen, auf welchem man den Leib des Gerichteten verbrannte, wurde auch das Buch geworfen, das den jungen Mann verführt haben sollte: Voltaire's Dictionnaire philosophique. — Der Freund d'Etallonde konnte entfliehen. Auf Voltaire's Empfehlung erhielt er eine Offiziersstelle im preußischen Heer. Die Briefe Voltaire's sind in ihrem bitteren Zorn ergreifend. Er mußte sich begnügen, der Wohlthäter des Ueberlebenden zu sein, da es ihm trotz aller Bemühungen nicht gelang, die Kassation des Urtheils zu erreichen.

Und ferner die Geschichte Montbailli's.

Eine alte trunksüchtige Frau lebte im Hause ihres Sohnes zu Saint-Omer. Am 26. Juli 1770 hatte sie mehr als gewöhnlich getrunken; am andern Morgen fand man sie, aus ihrem Bett gefallen, todt auf ihrem Koffer. Alle Umstände bezeugten einen plötzlichen Schlaganfall; Sohn und Schwiegertochter, junge unbescholtene Leute, hatten ruhig in der Nebenstube geschlafen. Die Leichenuntersuchung ergab durchaus nichts Auffälliges; die Beerdigung und die

Ordnung des Nachlasses ging ihren ruhigen Gang. Plötzlich entstand das Gerücht, die Mutter sei von ihren Kindern ermordet. Die Richter von St=Omer verhafteten Montbailli und seine Frau. Das Verhör giebt keinen Verdachtsgrund; aber aus Nachgiebigkeit gegen das Geschrei der Menge behalten die Richter die Gefangenen in Gewahrsam. Die Sache kömmt an den höheren Gerichtshof von Arras. Ohne daß irgend ein neues Verhör stattfindet, wird Montbailli zur Folter verurtheilt, dann soll ihm die mörderische Hand abgeschlagen und sein Leib gerädert und noch lebend in die Flammen geworfen werden. Die Frau wurde zu Folter und Galgen begnadigt. An Montbailli wird das Urtheil vollzogen, am 19. November 1770; er stirbt ruhig, noch auf dem Schaffot seine Unschuld betheuernd. Die Hinrichtung der Frau wird verzögert, weil sie schwanger ist. Das war Rechtsbrauch im Ancien régime und diese Regung von Menschlichkeit in jener unmenschlichen Strafgesetzgebung hat innerhalb zweier Jahrzehnte nicht weniger als drei unschuldig verurtheilten Frauen das Leben gerettet. — Jetzt nahm sich Voltaire, „der Advokat der verlorenen Sachen“, wie er sich selbst nennt, der Angelegenheit an. Er verfaßt eine Denkschrift: La méprise d'Arras. Es trat ein neuer Gerichtshof in Arras zusammen. Der Hingerichtete und seine Frau werden im April 1772 für unschuldig erklärt. Die Wittwe wird im Triumph in ihre Vaterstadt zurückgebracht.

Gleich theilnehmend bezeigte sich Voltaire bei dem Justizmord des General Lally, welchen das Parlament zu Paris unter dem ungerechten Vorwand begangener Unterschleife, in Wahrheit aber darum, weil er den indischen Feldzug unglücklich geführt hatte, ächt karthagisch, wie einst England den General Bing, im Jahr 1766 hatte hinrichten lassen. Voltaire ruhte nicht eher, als bis der Prozeß auf's Neue geprüft und demgemäß cassirt war. Wenige Tage vor seinem Tode vernahm Voltaire die Kunde von dem glücklichen Erfolg seiner Bemühungen. Am 28. Mai 1778 schrieb er an den Sohn des Verstorbenen: „Sterbend richt' ich mich auf, indem ich diese hohe Botschaft erfahre. Ich umarme voller Rührung Herrn von Lally.

Ich werde zufrieden sterben." Das ist sein letztes geschriebenes Wort, die letzte Zeile dieser zwanzig Bände füllenden, viele tausend Briefe umfassenden Correspondenz.

Und endlich darf nie vergessen werden, daß Voltaire es war, welcher auf's kräftigste gegen die in Frankreich erhaltenen Reste der Leibeigenschaft kämpfte. Am härtesten war diese Leibeigenschaft noch in der Franche-Comté, besonders auf dem Gebiet des Klosters von Saint-Claude. Die armen Gedrückten wendeten sich an Voltaire. Voltaire vertheidigte ihre Forderungen auf's wärmste, freilich vergeblich. Erst Ludwig XVI. schaffte die Leibeigenschaft wenigstens auf den königlichen Domainen ab. Die Revolution von 1789 vollendete, was Voltaire gewollt und erstrebt hatte.

Durch ganz Europa fanden diese gewaltigen Thaten den begeistertsten Wiederhall. Es ist völlig richtig, wenn Condorcet in seinem Leben Voltaire's sagt: „Die Kaiserin von Rußland, die Könige von Preußen, von Dänemark, von Schweden suchten das Lob Voltaire's zu verdienen, und unterstützten ihn in seinem Wohlthun; in allen Ländern bewarben sich die Großen, die Minister, welche nach Ruhm strebten, um den Beifall des Philosophen von Ferney, und vertrauten ihm ihre Hoffnung für den Fortschritt der Vernunft, ihre Pläne für die Ausbreitung des Lichts und für die Vernichtung des Fanatismus. Er hat in ganz Europa einen Bund gestiftet, dessen Seele er war. Das Feldgeschrei dieses Bundes lautete: Vernunft und Toleranz! Wurde irgendwo eine große Ungerechtigkeit verübt, vernahm man von einer That blutiger Verfolgungssucht, wurde die Menschenwürde verletzt, da stellte eine Schrift Voltaire's die Schuldigen vor ganz Europa an den Pranger. Und wie oft mag die Hand der Unterdrücker aus Furcht vor dieser sicheren Rache zurückgebebt sein!"

Wie betrübend, daß gleichwohl auch in dieser letzten und glänzendsten Zeit Voltaire's die Flecken nicht fehlen! Nach wie vor verleugnet er seine Bücher. Ja, er communicirt und beichtet, freilich nicht nur, um sich den Priesterverfolgungen zu entziehen, sondern auch, weil es für ihn einen unwiderstehlichen Reiz hatte,

mit den die Welt beherrschenden kirchlichen Gebräuchen ein Possenspiel aufzuführen, an dem die Gegner sich ärgern sollten, ohne ihm doch etwas anhaben zu können. Es ist Unrecht, wenn Varnhagen (Denkwürdigkeiten Bd. 8, S. 475) diese List und Verstellung, diese Hinterhalte und Ueberfälle, dieses geschickte Vordringen und rasche Verschwinden als erlaubte und nothwendige Hilfsmittel des Guerillakrieges entschuldigt. Nicht blos die Frommen betrachteten diese zeitweilige Unterwerfung als gottlose Frechheit, sondern auch die Parteigenossen selbst verurtheilten sie als unnütz und erniedrigend.

Zwanzig Jahre hatte Voltaire in ländlicher Zurückgezogenheit gelebt. Er war ein Greis von vierundachtzig Jahren. Es wurde allmählich stiller in Ferney. Die alternde, aber immer noch kokette Madame Denis, des Landlebens müde, setzte Alles in's Werk, ihn zur Rückkehr nach Paris zu bewegen, welche ihm durch den Tod Ludwig's XV. möglich und wegen der bevorstehenden Aufführung seiner jüngsten Tragödie „Irene" wünschenswerth geworden war. Am 5. Februar 1778 verließ Voltaire Ferney, am 10. kam er in Paris an. Er stieg bei dem Marquis de Villette ab, auf dem Quai, welcher jetzt Voltaire's Namen trägt. Diese Reise war ein Triumphzug. Sie wurde aber auch die Ursache seines Todes.

Alle Briefe und Denkwürdigkeiten der Zeitgenossen sind voll von Schilderungen jener Tage. Wir wollen mit einigen Kürzungen mittheilen, was Grimm in der Literarischen Correspondenz schreibt:

„Der berühmte Greis ist heute am 30. März zum erstenmal in der Akademie und im Schauspiel gewesen. Eine ungeheure Menge Menschen ist seinem Wagen bis in die Höfe des Louvre gefolgt, um ihn zu sehen. Alle Thüren, alle Zugänge der Akademie waren besetzt, und der Strom öffnete sich blos, um ihm Platz zu machen, schloß sich dann wieder schnell, und jubelte ihm lauten Beifall. Die Akademie ist ihm bis in den ersten Saal entgegengekommen; eine Ehre, die noch keinem ihrer Mitglieder, selbst noch keinem ausländischen Fürsten, widerfahren. Man hat ihm den Sitz des Directors angewiesen, und ihn einstimmig zum Director ernannt. Voltaire hat diese Auszeichnungen mit Aeußerungen des lebhaftesten

Danks angenommen, und eine Vorlesung D'Alembert's über Boileau schien seine lebhafteste Theilnahme zu erwecken. Die Vorlesung enthielt eine Menge höchst schmeichelhafter Anspielungen auf Voltaire. Die Versammlung war so zahlreich, als sie es ohne die Gegenwart der Bischöfe sein konnte, die sich nicht eingefunden hatten, sei dies nun Zufall, oder sei es der Geist der Kirche, der nie diese Herren verläßt. Und doch waren die von der Akademie gezollten Huldigungen nur ein Vorspiel von dem, was seiner auf der Nationalbühne wartete. Seine Fahrt vom Louvre bis zum Theater glich ganz einem öffentlichen Triumphzug. Alles war mit Menschen überfüllt, von jedem Geschlecht, von jedem Alter, aus jedem Stande. So weit man nur den Wagen in der Ferne entdecken konnte, erhob sich ein allgemeines Freudengeschrei; das Beifalljauchzen, das Händeklatschen, der Jubel aller Art verdoppelte sich, je näher er kam. Vollends als man den ehrwürdigen, mit so vielen Jahren und so vielem Ruhm beladenen Greis erblickte, ihn von zwei Männern unterstützt aus dem Wagen steigen sah, erreichten Rührung und Bewunderung den höchsten Gipfel. Alle Straßen, jedes Hausgeländer, jede Treppe, jedes Fenster war mit Zuschauern überladen, und kaum hielt der Wagen, so kletterte sogleich Alles auf die Decke und auf die Räder, um den berühmten Mann in der Nähe zu schauen. Im Schauspielhause selbst, wo Voltaire in die Loge der königlichen Kammerherren trat, schien der Freudentumult noch an Stärke zu gewinnen. Er saß zwischen Madame Denis und Frau v. Villette. Brizard, der berühmteste Schauspieler, überreichte den Damen einen Lorbeerkranz, mit der Bitte, den Greis damit zu bekrönen. Voltaire legte jedoch den Kranz sogleich bei Seite, obgleich das Publikum durch Händeklatschen und lautes Zurufen aus allen Theilen des Saales, ihn bestürmte, ihn auf dem Haupt zu behalten. Alle Frauen standen. Der ganze Saal war durch das Hinundherfluthen der Menschenmasse vom Staube wie verdunkelt. Mit Mühe nur konnte das Schauspiel beginnen. Man gab zum sechsten Mal „Irene“ und hinterher das rührende Drama „Nanine“. So wie der Vorhang fiel, begann der Tumult von neuem. Der Greis erhob sich

von seinem Sitz, um zu danken, da erschien mitten auf der Bühne auf hohem Gestell die Büste des großen Mannes; alle Schauspieler und Schauspielerinnen mit Blumenkränzen und Gewinden in der Hand, umringten dieselbe; im Hintergrunde stellten sich die im Stücke aufgetretenen Kriegsmänner auf. Voltaire's Name ertönte von allen Lippen; es war der Jubelruf der Freude, des Dankes und der Bewunderung. Neid und Haß, Fanatismus und Intoleranz mußten ihren Ingrimm verbeißen, und zum erstenmal vielleicht sah man die öffentliche Meinung in Frankreich frei und im hellsten Glanz sich entfalten. Brizard setzte der Büste den ersten Kranz auf, die anderen Schauspieler folgten, zuletzt richtete Madame Vestris an den Gefeierten einige vom Marquis Saint-Marc gedichtete Verse, die feierlich aussprachen, daß Frankreich es sei, das den Lorbeerkranz ihm ertheile. Der Augenblick, da Voltaire das Schauspiel verließ, war fast noch rührender als sein Eintritt. Er schien unter der Bürde des Alters und der Lorbeeren zu erliegen. Man bat den Kutscher, doch recht langsam zu fahren, damit man folgen könne; ein großer Theil des Volks begleitete ihn, unaufhörlich rufend: Es lebe Voltaire!“

Die überwältigende Aufregung, die unausgesetzte Thätigkeit, welcher sich Voltaire auch hier wieder widmete und welche besonders einer neuen Auflage des akademischen Wörterbuchs der französischen Sprache galt, einige Unachtsamkeiten in der Anwendung der verordneten Arzneimittel zogen Voltaire eine Krankheit zu, welcher er am 30. Mai 1778 Abends zwischen elf und zwölf Uhr zum Opfer fiel. Die letzten Stunden seines Lebens, die Bemühungen der Geistlichen, ihn zu bekehren, und die Art und Weise, wie Voltaire diese Bekehrungsversuche aufnahm, werden von den verschiedenen Parteien sehr verschieden erzählt. Gewiß ist, daß Hof und Geistlichkeit unversöhnlich blieben und daß seine Nichte Denis durch ihr häßliches Benehmen Voltaire die letzten Tage vergällt hat. Sie hatte längst mit Ungeduld auf das Erbe des alten Onkels gewartet.

Voltaire wurde nicht in Paris selbst, sondern in aller Stille in der Abtei Sellières in der Champagne beigesetzt, deren Titularabt sein Neffe Mignot war. Den Schauspielern wurde untersagt, in

dieser Zeit Voltaire's Dramen aufzuführen. Die öffentlichen Blätter durften von Voltaire's Tod nicht sprechen.

Während der Revolution, am 11. Juli 1791, wurde die Asche Voltaire's in das Pantheon übergesiedelt. Sein Denkmal mit dem Standbild von Houdon erhielt die Inschrift: „Aux Manes de Voltaire. Poëte, historien, philosophe, il agrandit l'esprit humain et lui apprit qu'il devait être libre. Il défendit Calas, Sirven, de la Barre et Montbailli, combattit les athées et les fanatiques; il inspira la tolérance, il réclama les droits de l'homme contre la servitude de la féodalité." Nach der Rückkehr der Bourbonen entbrannte der alte Haß. Es ist leider wahr, daß im Mai 1814 die Gebeine Voltaire's, ebenso wie die Gebeine Rousseau's, heimlich aus dem Sarkophag herausgenommen und auf dem Schindanger verstreut worden sind.

Wie wundersam liegen in dieser vielgestaltigen Proteusnatur Licht und Schatten dicht nebeneinander! Die Geschichte hat weder die eine noch die andere Seite zu leugnen. Macaulay spricht in einem seiner Essays das letzte Wort aus, wenn er sagt: „Man ist Voltaire und seinen Genossen schuldig, anzuerkennen, daß das wahre Geheimniß ihrer Kraft der flammende Enthusiasmus ist, der trotz-alledem unter ihrem leichtfertigen Wesen verborgen war." Und ähnlich dachte wohl Goethe, als er in seinen Bemerkungen zu Diderot's Erzählung von Rameau's Neffen Voltaire den höchsten unter den Franzosen denkbaren, den der Nation gemäßesten Schriftsteller nannte.

2. Voltaire als Philosoph.

Die deutschen Geschichtschreiber der Philosophie pflegen Voltaire's philosophische Bedeutung nur mit Geringschätzung zu behandeln. Selbst Heinrich Ritter hat in seinem weitausgeführten Geschichtswerk für Voltaire nur wenige Zeilen. Dies seltsame Verfahren ist ein schweres Unrecht. Allerdings ist Voltaire kein schöpferischer Denker, durch großartige Entdeckungen und Eroberungen in der Geschichte der Wissenschaft selbst einen unverrückbaren Mark-

stein bezeichnend. Voltaire hat nur die bescheidenere Stellung, das von Anderen Errungene zu allgemeinster Verbreitung gebracht zu haben. Aber durch die Klarheit, Anmuth, Vielgestaltigkeit und Beharrlichkeit seines Denkens und Wirkens hat er mehr als zwei Menschenalter fast ganz ausschließlich beherrscht. Ist daher die Frage, welcher besonderen Richtung der wirr durcheinanderwogenden Parteien er angehört habe, nicht durchaus unabweisbar?

Es herrschte namentlich in der Hegel'schen Schule die Unart, die Philosophie immer nur als rein sich in sich selbst bewegend, als gleichsam im luftleeren Raum sich fortentwickelnd zu betrachten, einseitig abgetrennt von dem natürlichen Boden der allgemeinen Bildungszustände. Oder sollte hier bei Voltaire für diese auffallende Vernachlässigung vielleicht noch ein ganz besonderer Grund den Ausschlag geben? Kommt sie vielleicht daher, daß Voltaire niemals seine Gedanken als festes und in sich zusammenhängendes Lehrgebäude, sondern immer nur vereinzelt und sprunghaft, in den mannigfachsten Flugschriften, Gedichten, Romanen und Abhandlungen, den tiefen Ernst oft unter sehr leichtfertiger Hülle verbergend, dargestellt hat? Vielleicht sogar daher, daß man eine sehr große Anzahl dickleibiger Bände durchlesen muß, ehe man ein volles und anschauliches Bild gewinnt? Wenigstens erscheint es mehr als absonderlich, daß dieselben Schriftsteller, welche Voltaire fast gänzlich umgehen, den weit unbedeutenderen Helvetius gewöhnlich sehr ausführlich besprechen. Freilich bietet dieser den Vortheil, in zwei bis drei Bänden leicht überschaubar zu sein.

Von Seiten der Franzosen ist Voltaire's Bedeutung niemals in dieser Weise verkannt worden. Jedoch die Meisten von ihnen sehen nur durch die Brille der Partei. Am unbefangensten ist E. Bersot in seiner Schrift „La philosophie de Voltaire“ (1848); doch ist er weder vollständig noch übersichtlich. Von der maßgebenden Kritik des heutigen Frankreichs wird der Arbeit Voltaire's und seiner Kampfgenossen der Prozeß gemacht (vergl. den Aufsatz G. Larroumet's, Le XVIIIe siècle et la critique contemporaine in seinen Etudes de littérature et d'art, Paris 1893).

Religion.
Gott, die Welt, das Uebel.

Leidenschaftlicher Kampf gegen Kirche und Offenbarung ist fast in allen Schriften das Ziel und der Ausgang Voltaire's. Er selbst hat diesen Kampf jederzeit als seine vornehmste Lebensaufgabe betrachtet.

Christenthum und Kirche, besonders der Katholicismus, gilt ihm als Grund und Spitze des verabscheuungswürdigsten Aberglaubens und Fanatismus. Mehr noch aus den vertrauten Briefen Voltaire's an seine Freunde als aus seinen öffentlichen Schriften ist klar zu ersehen, wie ihm Sturz und Vernichtung des Christenthums durchaus gleichbedeutend ist mit Glück und Fortschritt der Menschheit. Écrasez l'infâme, das ist das Schlußwort so vieler Briefe an seine vertrauten Freunde: Embrassez tous les frères et ecrlinf, oder: aimez-moi et ecrlinf. L'infâme (immer als Femininum gebraucht) ist la basse et infâme superstition, die Gegnerin der Aufklärung, das Dunkelmännerthum in jeder Form, vorzüglich aber in der Form kirchlichen Aberglaubens und kirchlicher Unduldsamkeit. Wenn er sagt: les dogmes de notre infâme gâtent tout, so kann l'infâme geradezu mit „christliche Kirche" übersetzt werden. Und dieses berüchtigte Wort ist bei Voltaire nicht eitle Rodomontade; es ist sein tiefstes Hoffen und Wollen.

Die hervorragendsten Schriften dieses leidenschaftlichen Angriffs sind: das aus seiner Jugendzeit (1722) stammende Glaubensbekenntniß Le Pour et le Contre (1732 gedruckt), der Extrait des sentiments de Jean Meslier (seit 1761), ein von Voltaire arrangirter Auszug aus der kirchen- und gesellschaftsfeindlichen Abhandlung, welche ein 1733 verstorbener champagnischer Curé hinterlassen hatte; der Sermon des cinquante, eine Laienpredigt (1762); die Questions de Zapata (1767), eine Sammlung theologischer Fragen, welche der Licentiat Zapata von Salamanca der dortigen Facultät zu Beginn seiner Lehrthätigkeit angeblich vorgelegt hat und

von denen die erste lautet: Comment dois-je m'y prendre pour prouver que les Juifs que nous faisons brûler par centaines furent, pendant quatre mille ans, le peuple chéri de Dieu? Weiter aus demselben Jahr 1767: Examen important de Milord Bolingbroke ou le tombeau du fanatisme, eine dem verstorbenen englischen Freunde zugeschriebene, aber ganz von Voltaire herrührende Darstellung der jüdischen und christlichen Geschichte, deren Conclusion lautet: Je conclus que tout homme sensé, tout homme de bien, doit avoir la secte chrétienne en horreur, und Le dîner du comte de Boulainvilliers, theologische Tischgespräche. 1769 bringt Dieu et les hommes, œuvre théologique mais raisonnable, die religiösen Vorstellungen der Chinesen, Inder, Chaldäer u. s. f. behandelnd und 1776 La Bible enfin expliquée par plusieurs aumoniers de S. M. L. R. D. P. (sa majesté le roi de Pologne), weitaus die umfangreichste dieser Schriften, die alle anonym oder pseudonym und meist mit falschen Druckorten und Daten erschienen sind. Voltaire ruht und rastet nicht, bis unter den immer stärker wiederholten Hammerschlägen sich zuletzt doch das spröde Eisen schmiegen muß. „Man klagt," sagt er einmal, „daß ich mich wiederhole; wohlan! ich werde mich wiederholen, bis sich die Welt bessert." Die Waffen dieser kriegerischen Ausfälle sind den englischen Freidenkern entlehnt. Alles zielt darauf ab, die inneren Widersprüche und geschichtlichen Unrichtigkeiten der Bibel und die verwandtschaftlichen Zusammenhänge der biblischen Ueberlieferungen mit den heidnischen Sagen und Anschauungen nachzuweisen. Manches ist absichtlich entstellt, Vieles ist mit empörender Frechheit, mit der schadenfrohen und mephistophelischen Lust des Verneinens, mit sichtlicher Freude am Aergerniß vorgetragen. Für die tiefe Poesie der Bibel ist in Voltaire ebensowenig wie in seinen englischen Parteigenossen Verständniß und Empfindung. Aber überall warme Leidenschaft, vernichtender Witz, unerbittliche Schärfe. Daher die allgemeinste Wirkung durch alle Lande und durch alle Stände.

So ist es gekommen, daß man mit Voltaire's Namen Alles verknüpft, was Religionsfeindliches und Gottesleugnerisches im

Munde der Menschen umläuft. Allein mit Unrecht. Voltaire ist in seiner Grundanschauung Deist; Deist im Sinn jener englischen Freidenker, welche zwar mit dem Glauben an die göttliche Offenbarung gebrochen hatten, aber auf Grund ihrer, aus der menschlichen Einsicht stammenden, sogenannten Vernunftreligion an der Persönlichkeit Gottes als an dem Kern und dem Ursprung aller Dinge festhielten.

Nicht blos die englischen Briefe, sondern auch einige Betrachtungen des Essai sur les mœurs et l'esprit des nations (Œuvres complètes de Voltaire, herausgegeben von Moland, XIII, 84), sprechen in einer begeisterten Lobrede auf die englischen Freidenker das eigene deistische Glaubensbekenntniß aus. Man wirft, sagt Voltaire in der zuletzt erwähnten Stelle, dieser weitverbreiteten Sekte der englischen Deisten vor, daß sie nur die Vernunft hört und das Joch des Glaubens abschüttelt; aber jedenfalls ist sie unter allen Sekten die einzige, welche niemals die Ruhe und den Frieden der menschlichen Gesellschaft durch unnütze Streitigkeiten gestört hat. Diese Menschen sind mit allen Anderen übereinstimmend in der gemeinsamen Verehrung eines einzigen Gottes; sie unterscheiden sich nur dadurch, daß sie keine festen Lehrsatzungen und keine Tempel haben und daß sie, an die Gerechtigkeit Gottes glaubend, von der größten Duldsamkeit beseelt sind. Sie sagen, daß ihre Religion die reine Religion sei und eben so alt als die Welt selbst; sie haben keinen geheimen Kultus und können daher auch ohne Gewissensqual den öffentlichen Religionsgebräuchen sich unterziehen.

Von diesem Standpunkt aus konnte Voltaire in einem Brief an Damilaville vom 8. Februar 1768 mit Recht sagen, daß ihm die Glaubenssätze der Kirche und die gottesleugnerischen Bestrebungen seiner jüngeren Zeitgenossen in gleicher Weise verhaßt seien. Voltaire erfuhr, was mittlere Stellungen immer erfahren; auch er wurde angegriffen von beiden Seiten. Die Kirchlichen verfehmten und ächteten ihn wegen seines Unglaubens; die im Verneinen Weitergeschrittenen schmähten und höhnten ihn als einen Zurückgebliebenen. Als Voltaire gegen das berüchtigte Système de la nature eine

kleine Gegenschrift schrieb (1771), spöttelte Grimm in seiner Literarischen Correspondenz (1. September 1770), Voltaire denke über Gott wie ein Kind, wenn auch wie ein höchst liebenswürdiges.

In Voltaire ist der Glaube an Gott nicht inneres Gemüthsbedürfniß, wie bei dem Frommen oder selbst wie bei J.-J. Rousseau, sondern nur das, wie es ihm scheint, unabweisliche Ergebniß seines Denkens. Daher ist allerdings dieser Gottglaube nur ein sehr unbestimmter und allgemeiner. Es lebt in Voltaire die unerschütterliche Ueberzeugung, daß weder die Natur ohne einen Schöpfer und Erhalter noch die menschliche Sitte und Bildung ohne einen letzten Richter über Tugend und Laster denkbar sei. Aber bei diesem Glauben an das Dasein Gottes bleibt Voltaire stehen; er bescheidet sich aller näheren Einsicht in Gottes Wesen und Eigenschaften.

Bereits 1738 sagt Voltaire in den Élémens de la philosophie de Newton: „Die Philosophie zeigt uns wohl, daß es einen Gott giebt; aber sie ist außer Stand zu sagen, was er ist, was seine Handlungen sind, wie und warum er handelt. Mir scheint, man müßte Gott selbst sein, um es zu wissen.“ (XXII, 407.)

Ferner: „Man muß allen gesunden Menschenverstand verloren haben, um zu meinen, schon die bloße Bewegung der Materie sei hinreichend, um fühlende und denkende Wesen hervorzubringen. . . . . Aber wissen zu wollen, wie dieses höchste Wesen beschaffen sei, heißt einem Unsinnigen gleichen, welcher blos deshalb, weil er weiß, daß ein Haus von einem Baumeister gebaut ist, nun auch die Person des Baumeisters gründlich zu kennen glaubt.“ (XXVI, 317 f.)

„Leicht ist es zu sagen, daß Gott unendlich sei, Anfang und Ende, zu allen Zeiten und an allen Orten. Aber hundert Erläuterungen über Ausdrücke dieser Art können doch keine wahrhafte Erleuchtung geben. Wir haben keinen Grund und Boden, keinen festen Anhalt zu solcher Erkenntniß. Wir fühlen, daß wir unter der Obhut eines unsichtbaren Wesens stehen, aber das ist Alles; diese Grenzen vermögen wir nicht zu überschreiten. Es ist Wahnwitz, errathen zu wollen, was dieses Wesen sei, ob es an einem bestimmten Ort ist und wie es wirkt und handelt.“ (XVIII, 359.) „Möge es

uns davor bewahren, uns je in diese metaphysischen Subtilitäten einzulassen.“ (XXVI, 318.)

Die einzigen Eigenschaften, welche Voltaire von Gott auszusagen wagt, sind seine Ewigkeit, seine Weisheit (XVIII, 358) und seine Gerechtigkeit. In den Axiomes (XXVIII, 243) heißt es: „Keine Gesellschaft kann ohne Gerechtigkeit bestehen; verkündigen wir also einen gerechten Gott. Wenn der Staat die an das Tageslicht getretenen Verbrechen bestraft, verkündigen wir also einen Gott, der auch die heimlichen und verborgenen heimsucht. . . . . Ein Gott, welcher lustwandelt, spricht, kämpft, Mensch wird, als Gott-Mensch den Tod am Kreuze stirbt: das sind Ideen würdig des Punch; . . . . aber es ist höchste Weisheit, an Stelle dieser Scherze einen Gott zu setzen, welcher straft und belohnt.“

Es liegt im Wesen der deistischen Denkart, daß in ihr die sogenannten Beweise für das Dasein Gottes einen sehr bedeutenden Raum gewinnen. Der Deismus ist weder so günstig gestellt wie die Offenbarung, welche einen offenbarenden Gott unmittelbar voraussetzt, noch so günstig wie der Materialismus, welcher sich einfach mit der Thatsache der vorhandenen Stoffwelt beruhigt und einen bewußten persönlichen Urheber leugnet. Auch Voltaire widmet diesen Beweisen die eingehendste Betrachtung. Allerdings meist sehr sprunghaft und ohne schulgerechte Ordnung; aber überall mit der klarsten Einsicht in den Umfang und die Bedeutung der einzelnen Beweisarten.

Ohne allen Werth ist ihm das sogenannte argumentum a consensu gentium, d. h. die Begründung des Daseins Gottes auf die Uebereinstimmung Aller. Voltaire leugnet diese angebliche Allgemeinheit der Uebereinstimmung. „Es giebt barbarische Völker“, sagt er im Traité de métaphysique (XXII, 193), „welche den Gottesbegriff nicht besitzen; kein Kind, auch bei gebildeten Völkern, hat von Gott eine Ahnung.“ „Alle Menschen“, setzt Voltaire in seiner Weise spottend hinzu, „werden mit einer Nase und mit fünf Fingern an jeder Hand geboren; Niemand aber mit der Erkenntniß Gottes.“

Um so häufiger kehren bei Voltaire die drei anderen üblichen Gottesbeweise wieder.

Zunächst der sogenannte kosmologische, d. h. derjenige Beweis, welcher aus der Thatsache abgeleitet wird, daß Alles, was in der Welt ist und sich bewegt, Sein und Bewegung nicht von sich selbst, sondern von etwas Anderem erhält, daß dieses Andere aber wieder auf ein Anderes zurückweist, u. s. f., bis man zuletzt auf eine erste bewegende Endursache stößt. Dieser Beweis war schon von Plato, Aristoteles und den Scholastikern ausgebildet; in letzter Zeit hatte er namentlich durch Leibniz als die Lehre vom zureichenden Grunde, d. h. als die Lehre, daß nur ein außer der Welt stehendes, den Grund seines Daseins in sich selbst tragendes Wesen der Grund der Welt sein könne, eine große Geltung erlangt. Voltaire hat diesen Beweis im zweiten Kapitel seines Traité de métaphysique (XXII, 194) ausführlich vorgetragen. Er lautet bei ihm ungefähr: „Ich bin, also giebt es überhaupt Dasein. Entweder ist etwas durch sich selbst oder es hat sein Dasein von etwas Anderem. Ist etwas durch sich selbst, so ist es nothwendig und als nothwendig auch immer gewesen. Dieses Etwas ist Gott. Hat aber etwas sein Sein von etwas Anderem und dies Andere sein Sein von einem Dritten, so muß das, von dem das Letzte sein Sein hat, nothwendig Gott sein; denn ohne diese Annahme hätten wir eine Schraube ohne Ende, d. h. eine Sinnlosigkeit. Wir müssen also eingestehen, daß es ein Wesen giebt, das nothwendig durch sich selbst von Ewigkeit und als solches der Ursprung aller Dinge ist.“ Aber Voltaire täuschte sich nicht über die beschränkte Tragweite dieses Beweises. Er erkannte, was die spätere philosophische Kritik noch bestimmter hervorgehoben hat, daß dieser Beweis zwar ein nothwendiges Grundwesen begründe, nicht aber dessen lebendige und außerweltliche Persönlichkeit. Voltaire hat daher, besonders den Angriffen der Materialisten gegenüber, diesen Beweis zu ergänzen gesucht. In der erwähnten Stelle fährt Voltaire fort: „Die Materie selbst kann dieses schöpferische Grundwesen nicht sein; der Materie ist die Vernunft, die bewußte Einsicht, die Intelligenz nicht innewohnend; ein Fels denkt nicht.

Diejenigen Theile der Materie also, welche denken und fühlen, können dies Denken und Fühlen nicht durch sich selbst erhalten haben, sondern nur durch die Hand eines höheren, bewußten, unendlichen Wesens.“ Ganz ähnlich wird von Voltaire 1767 in der Homélie sur l'athéisme (XXVI, 316) dieser Beweis wiederholt. „Ich bin; also muß etwas von aller Ewigkeit an vorhanden gewesen sein. Wäre dies nicht der Fall, so wäre das All durch ein Nichts entstanden, unser Dasein wäre also ohne eine hervorbringende Ursache; diese Annahme ist ein Widerspruch in sich. Und zwar sind wir bewußt und vernünftig; also muß es ein ewiges Vernunftwesen geben. Wenn ein einfaches Haus, ein auf dem Meer segelndes Schiff unwiderlegliches Zeugniß von dem Vorhandensein eines Urhebers und Schöpfers giebt, so muß doch auch der Lauf der Gestirne und die ganze Natur einen solchen Urheber und Schöpfer bezeugen. . . . . Möchte es auch angehen, daß die Materie allein, ganz auf sich selbst beschränkt, sich bewege, sich mit einander verbinde, Gestalten hervorbringe; aber wer mag sagen, daß diese blindwirkende Bewegung im Stand sei, Wesen mit Organen hervorzubringen, deren Beschaffenheit und Einrichtung ebenso kunstvoll als unbegreiflich ist? . . . . Es findet kein Uebergang statt von den Bewegungen der Materie zur Empfindung und noch weniger zum Gedanken. Eine Ewigkeit aller möglichen Bewegungen bringt weder eine Wahrnehmung noch eine Vorstellung hervor. Man muß Sinn und Verstand verloren haben, um sagen zu mögen, daß die Bewegung der Materie allein hinreiche, empfindende und denkende Wesen zu schaffen.“ Die Atheisten, meint Voltaire, seien mit einem einzigen Wort zu widerlegen: Vous existez, donc il y a un Dieu.

Sodann der teleologische Beweis. Er besteht darin, daß von der Zweckmäßigkeit in der Ordnung und Einrichtung der Welt auf einen weisen Bau- und Werkmeister geschlossen wird. Anaxagoras und Sokrates eifern nicht minder als die Bibel und die christlichen Kirchenväter gegen die Thorheit der Ungläubigen, welche aus der Herrlichkeit der Werke nicht die Größe und Herrlichkeit des Meisters erkennen wollen.

Am ausführlichsten wird dieser Beweis von Voltaire im philosophischen Wörterbuch im Aufsatz über die Causes finales, kürzer in demjenigen über den Atheismus vorgetragen. Hier heißt es dem Sinne nach (XVII, 464): „Sehen wir eine schöne Maschine, so schließen wir auf einen verständigen und geschickten Erbauer. Und im Anblick der bewunderungswürdigen Welt wollen wir uns gegen die Annahme eines schaffenden Meisters sträuben? Der Lauf der Sterne, das Kreisen der Erde um die Sonne, Alles ist nach den tiefsten mathematischen Gesetzen geregelt; Plato, der sich sonst so gern in überschwengliche Träumereien verliert, nennt Gott den ewigen Geometer, mit diesem Ausdruck sehr schön die hohe schaffende Weisheit Gottes bezeichnend.“ Ganz diesen Worten entsprechend sagt Voltaire in einem gegen Holbach gerichteten Brief (XLIV, 534), daß er den Atheismus nur als eine Ausschweifung der Vernunft betrachten könne; denn es sei ebenso lächerlich von der Einrichtung der Welt nicht auf einen weisen Gründer zurückzuschließen, wie es unverschämt sein würde, angesichts einer Uhr das Dasein eines Uhrmachers zu leugnen. Jedoch erkennt Voltaire auch hier sehr bestimmt die Grenze dieses Beweises. Im Traité de Métaphysique (XXII, 194) wird ausdrücklich hervorgehoben, daß man zwar aus der Zweckmäßigkeit der Welt auf ein höheres einsichtiges Wesen schließen müsse, das die Stoffwelt geschickt zubereitet und eingerichtet, doch dürfe man nicht hinzufügen, daß dieses Wesen die Stoffwelt selbst aus dem Nichts erschaffen habe. Die schöne Abhandlung „Le Philosophe ignorant“ führt daher den Gedanken aus (XXVI, 59): Die strenge Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt ist auch zugleich das sicherste Zeugniß für das Dasein Gottes; Nichts erschüttert in mir diese Ueberzeugung. Jedes Werk bekundet einen Werkmeister. Und zwar ist diese höchste Weisheit ewig; denn mag ich die Ewigkeit der Materie leugnen oder sie anerkennen, ich kann nicht das ewige Dasein ihres höchsten Werkmeisters in Frage ziehen. Ist aber dieser Werkmeister verschieden von der Welt wie der Bildner von der Statue, oder ist er eins mit der Welt und sie durchdringend? Viele Philosophen haben diese

Frage behandelt; wer aber mag behaupten, daß einer sie richtig gelöst hat?

Endlich der sogenannte moralische Beweis: Ohne Gott keine Sittlichkeit.

Der fünfte Abschnitt des Aufsatzes „Dieu“ im philosophischen Wörterbuch (XVIII, 376) lautet seinem Inhalte nach: „Der eigentliche Angelpunkt, warum der Glaube an Gott eine Nothwendigkeit ist, liegt meines Dünkens nicht in metaphysischen Gründen, sondern weit mehr in der Erwägung, daß für das Gemeinwohl ein belohnender und rächender Gott durchaus unerläßlich ist. Ohne einen solchen Gott wären wir im Elend ohne Hoffnung, im Laster ohne Gewissenspein. Wer eingesteht, daß der Glaube an Gott auch nur einige Menschen vom Verbrechen abhält, der gesteht, daß dieser Glaube von der ganzen Menschheit erfaßt werden muß. Ihr fürchtet, daß der Gottglaube abergläubisch und verfolgungssüchtig mache; aber ist nicht mehr noch zu fürchten, daß, wer Gott verneint, sich noch heftigeren Leidenschaften und noch abscheulicheren Unthaten preisgiebt? Sorgt dafür, daß der Gottglaube nicht in Aberglaube und Verketzerung entarte. Gott bewahre uns vor einem Priester, welcher seinen König mit geweihtem Dolch ermeuchelt; Gott bewahre uns aber auch vor einem jähzornigen und grausamen Despoten, der, weil er nicht an Gott glaubt, sich selbst sein Gott ist. Wenn der Gedanke an Gott die Titus, die Trajane, die Antonine, die Marc Aurele hervorgebracht hat, so sind diese Beispiele zur Vertheidigung meiner Sache vollkommen ausreichend, und meine Sache ist die Sache der ganzen Menschheit.“ Die berühmte Frage Bayle's, ob es einen Staat von Atheisten geben könne, beantwortet daher Voltaire (XVII, 463, 472) spöttisch, daß, wenn Bayle nur fünfhundert bis sechshundert Bauern zu regieren gehabt hätte, er unfehlbar die Lehre von einem vergeltenden Gott predigen würde. Es ist im Munde Voltaire's durchaus nicht ein eitles Witzwort, sondern der Ausdruck innerster Ueberzeugung, wenn er in einem Gedicht gegen ein atheistisches Buch den vielbekannten Vers schreibt (X, 403): „Si Dieu n'existait pas, il faudroit l'inventer.“

Wer sich die Mühe nimmt, die einzelnen Aeußerungen Voltaire's miteinander zu vergleichen, wird leicht entdecken, daß Voltaire zu verschiedenen Zeiten das Gewicht des einen und des anderen Beweises verschieden beurtheilte. Jedoch ist ebenso unverkennbar, daß Voltaire schließlich doch am liebsten sich auf den teleologischen Beweis stützt.

Voltaire war ein sehr beredter und eifriger Vertheidiger der Causes finales, d. h. der festen und bewußten Zwecke und Absichten Gottes in der Erschaffung und Einrichtung der Dinge. Wenn die Materialisten und Atheisten, alle bewußte Zweckbestimmung in der Natur leugnend, jede Gestalt und Erscheinung einzig und allein als Folge und Niederschlag der Stoffbewegung selbst erklären, so ist für Voltaire dagegen die ganze Welt nur der feste Zusammenhang und lebendige Inbegriff solcher bewußter und feinberechneter Zwecke.

Zwar ist Voltaire weit entfernt von jener beschränkten Anwendung der Zweckbegriffe, durch welche Betrachtungen dieser Art so oft dem Fluch der Lächerlichkeit verfallen sind. Niemand spottet witziger als Voltaire über die Eitelkeit der Menschen, welche meinen, die Welt sei einzig und ausdrücklich für sie gemacht. Im fünften Gesang seines Lehrgedichts über den Menschen (IX, 416) preisen die Mäuse Gott, daß die Erde so vortreffliche Mauslöcher habe; von gleich ausschließlichem Standpunkt betrachten Enten, Truthähne und Hammel die Schöpfung; und zuletzt kommt der Esel und brüstet sich, daß, wie die Welt einzig seinetwegen entstanden, so auch der Mensch sein Sklave sei, ihn zu warten, zu beschlagen, zu striegeln, zu baden, ihm sein Serail zu bauen, sein Vergnügen zu leiten und ihm eine Eselin zuzuführen, nicht ohne Neid auf das Glück, das er genieße. Und nicht weniger macht Voltaire sich (XVIII, 102) über jenen Naturkundigen lustig, welcher Ebbe und Fluth nur dazu bestimmt wähnte, daß die Schiffe leichter in den Hafen einlaufen können und daß das Seewasser durch die Bewegung vor Fäulniß geschützt sei. Aber um so schärfer dringt Voltaire darauf, über den falschen Zweckbeziehungen nicht die wahren zu übersehen. Als wahr und nothwendig aber gelten ihm diejenigen, welche allgemein, stets

und überall gleich, durchaus unwandelbar sind. Der Aufsatz über die Causes finales im philosophischen Wörterbuch (XVIII, 102) sagt: „Nur wenn eine Uhr nicht gemacht ist, um die Zeit anzuzeigen, werde ich zugeben, daß die bewußten Endabsichten nichts als leere Hirngespinnste sind. . . . Es giebt Leute, welche über diese Zwecke spotten, da diese ja längst von Epikur und Lucrez widerlegt seien; sie sollten lieber über Epikur und Lucrez spotten. Das Auge, sagen sie, sei nicht gemacht, um zu sehen, man habe sich seiner nur zu diesem Gebrauch bedient, weil man wahrgenommen, daß man es zu diesem Zweck ganz vortrefflich gebrauchen könne. Dieser Meinung nach ist der Mund durchaus nicht zum Essen, der Magen nicht zum Verdauen, das Herz nicht zum Blutlauf, der Fuß nicht zum Gehen, das Ohr nicht zum Hören gemacht; dennoch gestehen dieselben Leute ein, daß der Schneider ihnen die Kleider zur Bekleidung, der Maurer das Haus zur Wohnung gemacht hat. Sie wagen der Natur, dem höchsten Wesen, der Allvernunft abzusprechen, was sie willig dem geringsten Arbeiter einräumen.“ Freilich wäre es eine Uebertreibung, führt er weiter aus, wollte man behaupten, die Beine seien da, um Stiefel, die Nase sei da, um Brillen zu tragen; einzig Dasjenige kann als wirklicher Endzweck behauptet werden, wo eine und dieselbe Wirkung zu allen Zeiten und an allen Orten mit derselben Ursache verknüpft ist. Es hat nicht zu allen Zeiten und auf allen Meeren Schiffe gegeben; also kann man nicht sagen, das Meer sei der Schifffahrt halber erschaffen. Die Hände sind nicht zu Gunsten der Handschuhmacher da. Aber alle Geschöpfe haben Augen und sehen, Alle haben einen Mund und essen, Alle haben einen Magen und verdauen. Wir verkehrten unser Denken, wenn wir uns gegen so allgemeine Wahrheiten verschlössen.

Voltaire ist von dieser Ansicht so tief durchdrungen, daß er in dem Aufsatz Nature im philosophischen Wörterbuch (XX, 116) die Natur sich darüber beklagen läßt, daß man sie Natur genannt habe, da sie doch ganz und gar Kunst sei. Ebenso sagt in der Histoire de Jenni (XXI, 554) einer der Redenden: „In uns und um uns giebt es nirgends Natur; Alles ohne Ausnahme ist Kunst.“ Und

der Aufsatz Amour de Dieu (XVII, 176) führt sogar aus, daß unsere Liebe zu Gott wesentlich derjenigen Liebe gleiche, welche wir gegen einen Künstler hegen, dessen ausgezeichnetes Werk uns ergreife und entzücke. Voltaire erschien diese Betrachtung der Welt als Kunstwerk so wichtig, daß er in den Gesprächen des Euemeros (XXX, 485) ganz besonders darauf hinweist, wie dieser Satz eine ganz neue Wahrheit und die Entdeckung derselben seine eigenste philosophische That sei. Für die Sache selbst ist es gleichgültig, daß der Kenner der Geschichte in diese Entdeckerfreude nicht einstimmen kann. Schon der Neuplatoniker Philo (De monarch. 1, 85) hatte denselben Gedanken mit demselben Hinblick auf Gott als höchsten Künstler ausgesprochen.

Mit dieser Grundansicht steht es im engsten Zusammenhang, daß Voltaire mit großer Vorliebe sich den Betrachtungen und Untersuchungen über das Wesen und den Ursprung des in der Welt vorhandenen Uebels hingab. Je mehr Jemand Gewicht darauf legt, das Dasein Gottes aus der Zweckmäßigkeit der Welt zu erweisen, um so mehr wird er das Bedürfniß empfinden, diese vorausgesetzte Zweckmäßigkeit der Weltordnung außer allen Zweifel zu stellen. Daher die Erscheinung, daß sowohl die Deisten des Alterthums, wie die Deisten der neueren Zeit so einstimmig bemüht waren, dieses Räthsel von der Thatsache und Rechtfertigung des Uebels zu lösen; und daher auch jene andere Erscheinung, daß, als durch Hume's und Kant's Kritik diese hergebrachten Beweise vom Dasein Gottes ihren Einfluß verloren und einer tieferen Anschauungsweise weichen mußten, auch diese vielverhandelte Frage sofort vom Kampfplatz zurücktrat.

Wir folgen Voltaire auch in diese Betrachtungen über Ursprung und Wesen des Uebels. Sie tragen wesentlich dazu bei, seinen Gottesbegriff nach allen Seiten zu beleuchten.

J. B. Meyer hat in einer kleinen Schrift über Voltaire und Rousseau (Berlin 1856, S. 62) ebenso, wie früher Nisard, die Geschichte dieser Ansichten in zwei Epochen gesondert. Die eine nennt er nach dem hergebrachten Sprachgebrauch die Epoche des Optimis-

mus, d. h. der übertriebenen Schönmalerei, die andere die Epoche des Pessimismus, d. h. der ebenso übertriebenen Schwarzsichtigkeit. Richtiger ist es zu sagen: in der ersten Epoche suchte Voltaire als ein Schüler Bolingbroke's, Shaftesbury's und Pope's nach dem Vorgang von Leibniz das Uebel zwar nicht geradezu zu leugnen, aber die Summe des irdischen Elends doch verhältnißmäßig gering anzuschlagen; in der zweiten weist er mit Vorliebe und Nachdruck auf das physische und moralische Uebel unseres Daseins hin.

Diejenigen Schriften, welche für jene erste Epoche hier vorzugsweise in Erwägung kommen, Remarques sur les Pensées de Pascal von 1728, Discours en vers sur l'homme 1734, Philosophie de Newton 1738, sind alle darin übereinstimmend, daß es nichts sei als eitel Thorheit und Verbitterung, wenn man über die Einrichtung der Welt verzweifeln wolle. „Warum", sagt der junge Voltaire in seinen Bemerkungen über Pascal (XXII, 34), „aus unserem Dasein eine Kette von Jammer und Elend machen? Die Welt als einen Kerker und alle Menschen als verurtheilte Verbrecher anzusehen, ist der Gedanke eines Menschenfeindes; glauben, daß die Welt ein Ort ewiger Lust sei, ist der Traum eines Schwelgers; wissen, daß die Erde, die Menschen, die Thiere so sind, wie sie nach der Ordnung der Vorsehung sein sollen, ist Kennzeichen des Weisen."

Schon verräth indessen der Roman Zadig (1747) die Neigung Voltaire's, der mittlerweile ein Fünfziger geworden ist, das Uebel in dieser Welt nachdrücklicher hervorzuheben, als er bisher gethan (XXI, 90).

Da ereignet sich 1755 das Erdbeben von Lissabon. Wenn Goethe in Dichtung und Wahrheit erzählt, daß das am ersten November jenes Jahres eingetretene Erdbeben über die in Friede und Ruhe eingewohnte Welt einen ungeheuren Schrecken verbreitet und Gottesfürchtige und Philosophen in gleicher Weise zu den trübsinnigsten Betrachtungen angeregt habe, so sehen wir in Voltaire eine sehr bedeutende Bestätigung dieses erschütternden Eindrucks. Wenige Tage nach jenem entsetzlichen Ereigniß, am 24. November 1755, schrieb Voltaire an Tronchin: „Wie grausam die Natur ist!

Man wird Mühe haben, sagen zu können, warum die Gesetze der Bewegung so schreckliche Verwüstungen anrichten müssen dans le meilleur des mondes possibles. Was für ein trauriges Spiel des Zufalls ist das Spiel des menschlichen Lebens! Das sollte den Menschen lehren, nicht den Menschen zu verfolgen. Während der Eine den Andern verbrennen will, verschlingt die Erde Beide.“ In diese Zeit fällt der Candide, jene vernichtend witzige Satire gegen den Optimismus, welche die Geschichte eines sanften gutgearteten Burschen darstellt, der vom Schicksal über alles Maß herumgestoßen, geprellt und gedrückt wird und der doch von der Lehre der besten Welt so fest überzeugt ist, daß er bei jedem neuen Schicksalsschlag sich mit der ergötzlichsten Rührung nur immer zuruft: „Tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles.“ Doch hinter dem leichten Scherz liegt der tiefste Ernst. Die bangen Zweifel an Gott und Welt rangen nach Trost und Lösung. Alle Betrachtungen, welche von jetzt an Voltaire über Wesen und Dasein des Uebels angestellt hat, bestehen aus zwei Bestandtheilen. Erstens bekämpfen sie Diejenigen, welche in falscher philosophischer Lehre befangen, sich über das Einschneidende der vorhandenen Uebel hinwegtäuschen wollen; und zweitens rechtfertigen sie die göttliche Weltordnung, indem sie einen großen Theil des Uebels nicht unmittelbar von Gott, sondern von der Unbändigkeit der Menschen ableiten und indem sie für den Rest der durch die Naturereignisse bedingten Verwickelungen auf die ausgleichende Zukunft verweisen.

Höchst bezeichnend für diese Gedankenrichtung ist sogleich dasjenige Gedicht, welches unmittelbar aus der ersten Nachricht jenes außerordentlichen Ereignisses hervorging, Le poème sur le désastre de Lisbonne, IX, 470 ff. Mit tiefempfundener Klage richtet es sich gegen das „Alles ist gut“, welches von den englischen Freidenkern ebenso wie von Leibniz gepredigt war. Es helfe nichts, sagt es, man müsse sich zu dem Geständniß entschließen, daß es auf der Erde Böses wie Gutes gebe und daß nur die Hoffnung auf eine ungetrübtere Entfaltung unseres Seins in einer neuen Ordnung der Dinge uns über die gegenwärtigen Leiden trösten könne. Die

Zuversicht auf die Güte der Vorsehung sei die einzige Zuflucht für den Menschen in der Dunkelheit seines Denkens und im Unglück seines Handelns und Duldens.

„Un jour tout sera bien, voilà notre espérance,
Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion.“

Es wäre leicht, diese Betrachtungsweise Voltaire's mit einer großen Anzahl der unzweideutigsten Stellen zu belegen. Der Aufsatz im philosophischen Wörterbuch Du bien et du mal, physique et moral (XVII, 576), die Homélie sur l'athéisme aus dem Jahr 1767 (XXVI, 319), das philosophische Gespräch Les adorateurs ou les louanges de Dieu von 1769 (XXVIII, 320), die Histoire de Jenni aus dem Jahr 1775, besonders deren neuntes Kapitel, (XXI, 561) sind von derselben Anerkennung des Uebels und von derselben gläubigen Ergebung in die Geheimnisse der göttlichen Weltordnung durchdrungen. Hier wollen wir nur auf zwei Aufsätze verweisen, welche einen besonders anschaulichen Einblick in diese Zweifel und in die gläubige Verzichtung auf deren Lösung gewähren.

Der erste Aufsatz ist im philosophischen Wörterbuch unter der Ueberschrift „Tout est bien“ enthalten. Derselbe besagt ungefähr: „Bolingbroke, Shaftesbury und Pope sind die Vertheidiger der Ansicht, daß Alles auf's beste eingerichtet sei. Wenn dies heißen soll, daß Alles aus ewigem, unverrückbarem Gesetz entstamme, wer weiß dies nicht? Ordnung ist freilich überall. Wenn sich ein Stein in meiner Blase bildet, so geschieht diese Bildung ganz naturgemäß, und ebenso natur- und kunstgemäß verfährt der Arzt bei seiner Behandlung; aber sterbe ich unter dieser schmerzhaften Behandlung, was nützt mir dann die leidige Einsicht, daß ich unwandelbaren Naturgesetzen unterliege? Es giebt kein Uebel, sagt Pope; alle besonderen Uebel bilden nur das allgemeine Beste. Das ist ein schönes allgemeines Bestes, das aus Stein, Gicht, Verbrechen und Leiden aller Art, aus Tod und Verdammung zusammengesetzt ist, wie es mir auch ein schlechter Trost dünkt, wenn Pope sagt, Gott sehe mit demselben Auge einen Helden untergehen wie einen Sperling, tausend Planeten wie ein Atom, oder wenn Shaftesbury fragt, warum denn

Gott seine ewigen Gesetze ändern solle zu Gunsten eines so armseligen Geschöpfes wie der Mensch sei. Man wird wenigstens einräumen müssen, daß der Mensch ein Recht hat sich zu beklagen, daß das Wohlbefinden des Einzelnen sich nicht mit den ewigen Gesetzen vertragen will. Diese Lehre stellt Gott wie einen mächtigen, aber gewaltthätigen Herrscher dar, dem es auf einige Tausend Menschenleben nicht ankommt, wenn es seine eigenwilligen Zwecke erfordern. Diese Lehre ist nicht tröstend, sie ist erdrückend. Die Frage nach dem Ursprung des Uebels ist und bleibt ein unentwirrbares Gewirr, aus dem es keine Rettung giebt als das Vertrauen auf die Vorsehung."

Der zweite Aufsatz ist „Tout en Dieu" überschrieben (XXVIII, 101): „Es giebt ein höchstes ewiges Vernunftwesen, von dem Alles stammt, was da lebt und ist. Aber kommt auch das Uebel, das physische und moralische, von dieser Grundursache aller Dinge? Was das physische Uebel anlangt, so haben es noch alle Religionen und alle philosophischen Lehren auf Gott bezogen; nur die Abgeschmacktheit der Manichäer hat Gott von der Hervorbringung und Zulassung des Uebels befreien wollen, aber eine Abgeschmacktheit ist kein Beweis. Jene Grundursache hat das Gift hervorgebracht wie die Nahrung, den Schmerz wie die Lust; daran ist nicht zu zweifeln. Das Uebel ist nothwendig, weil es ist; Alles was ist, ist nothwendig, was hätte es sonst für einen Grund des Daseins? Aber das moralische Uebel, das Verbrechen, ein Nero, ein Alexander VI.! . . . Alle Welt sagt, wie kann Gott die Ursache sein so vieler Leiden?" Da unsere Vernunft nur ein Theil der allgemeinen Vernunft, nur ein Ausfluß des höchsten Wesens sei, wie könnten wir vermeinen und verlangen, alle Absichten und Endzwecke dieses höchsten Wesens selbst zu durchdringen? Daß drei die Hälfte von sechs ist, daß die Diagonale das Quadrat in zwei gleiche Dreiecke theilt, das wüßten wir ja mit derselben Sicherheit, mit welcher es Gott weiß; aber wir seien und bleiben nur ein Theil und können nur einen Theil der Welt begreifen. Demander pourquoi il y a du mal sur la terre, c'est demander pourquoi nous ne vivons pas autant que les chênes.

Das höchste Wesen sei stark, wir aber schwach; wir seien ebenso nothwendig endlich, wie das höchste Wesen nothwendig unendlich ist. „Wissend, wie der einzelne Strahl nichts ist gegen die Sonne, unterwerfe ich mich demüthig der höheren Klarheit, die mich erhellen soll in der Dunkelheit der Welt.“ Vergl. XVII, 468.

Jedoch, wie verschieden Voltaire zu verschiedenen Zeiten Maß und Wesen des in der Welt thatsächlichen Uebels beurtheilte, dennoch hat ihn niemals dieses Uebel weder in seiner Einsicht in die Zweckmäßigkeit der Welt noch in dem auf diese Einsicht gegründeten Glauben an Gott wankend zu machen vermocht. „Kein Vorwand“, sagt Voltaire bei Besprechung eines atheistischen Buches, „kann den Atheismus rechtfertigen. Und hätten alle Christen einander erdrosselt und hätten sie die Eingeweide ihrer im Glaubensstreit erschlagenen Brüder verschlungen, wenn auch nur ein einziger Christ auf der Erde geblieben wäre, er müßte im Anblick der Sonne das höchste Wesen anerkennen und verehren, er müßte schmerzvoll ausrufen: Meine Väter und meine Brüder waren Ungeheuer; aber Gott ist Gott.“

Kurz und treffend spricht Voltaire selbst den Kern seines religiösen Denkens aus, wenn er in der Profession de foi des théistes (XVII, 64) sagt: „Wir verdammen den Atheismus, wir verabscheuen den Aberglauben, wir lieben Gott und das Menschengeschlecht, — das ist unser Glaubensbekenntniß.“

Psychologie und Moral.

Das Wesen und die Unsterblichkeit der Seele, die Sinnenerfahrung und die Willensfreiheit, die Tugend.

Voltaire zeigt sich auch darin als ächter Deist, daß er in der Beurtheilung der Religion und Philosophie das entschiedenste Uebergewicht nicht auf die Seite der Glaubenssätze, sondern auf die Seite der Moral legt. Im October 1737 schreibt er an Friedrich den Großen: „Ich führe immer, so viel als möglich, meine Metaphysik

auf die Moral zurück.“ Anderswo stellt er nach einer weitläufigen Prüfung der geoffenbarten Religionen als letztes Ergebniß den Satz hin, daß einzig die Sittenlehre die wahre Religion und Philosophie sei. Und andere Aeußerungen dieser Art unzählige; vergl. besonders XXVI, 78.

Auch ohne diese ausdrücklichen Selbstbekenntnisse würde der aufmerksame Beobachter seine Vorliebe für das Werkthätige und unmittelbar Greifbare leicht herausfühlen. Ueber Wesen und Ursprung des menschlichen Seelenlebens ist Voltaire niemals zu festem Abschluß gelangt; aber über die Art, wie das Seelenleben sich im Denken und Handeln bethätigt, hatte er seine Ueberzeugungen sehr bestimmt und zum Theil sogar ganz selbständig durchgebildet.

Wie Voltaire an Gott glaubt, dabei aber auf jede nähere Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften verzichtet, so betrachtet er auch die Seele als in ihrem innersten Wesen durchaus unerkennbar. In jenem bereits erwähnten Brief an Friedrich den Großen sagt er: „Ich habe ehrlich und mit aller Aufmerksamkeit geforscht, ob ich einige sichere Begriffe über die menschliche Seele gewinnen kann, und ich habe gesehen, daß die Frucht aller meiner Forschungen lediglich das Geständniß des Nichtswissens ist. Wie wollen wir unsere Seele erkennen, wir, die wir uns keinen Begriff vom Licht machen können, wenn wir zufällig das Unglück haben, blind geboren zu sein?“ Und fast dieselben Worte wiederholt Voltaire im philosophischen Wörterbuch unter „Ame“ (XVII, 131). Dort heißt es: „Wir wissen durchaus nicht, weder was uns leben, noch was uns denken macht . . . . Ob die Seele Geist oder Materie ist, ob sie vor uns existirt, ob sie bei unserer Geburt aus dem Nichts hervorgeht, ob sie nach uns lebt in Ewigkeit — was sind diese Fragen, die so erhaben scheinen? Nichts anderes als die Frage eines Blinden an einen anderen Blinden, was das Licht sei.“

Durch alle die vielfachen Schwankungen, welche in dieser wichtigen Frage die Bildungsjahre jedes ernsten Denkers beunruhigen, ist auch Voltaire hindurchgegangen. Es ist ohne nachhaltigen Einfluß, wenn Voltaire dann und wann daran denkt, zur Erklärung der

Seele jenes von Newton vorausgesetzte Elementarfeuer herbeizuziehen, das zwischen Körperlichkeit und reiner Geistigkeit mitteninnestehend, in einigen seiner Monaden die Befähigung des Denkens habe, und als denkende Monade Seele genannt werde. Am meisten beschäftigt ihn der Gegensatz, ob die Seele eine besondere Substanz, d. h. ein abgetrenntes eigenartiges Wesen für sich, oder ob sie der Materie innewohnend und daher nur eine bestimmte Fähigkeit und Eigenschaft der Materie selbst sei. In der Lösung dieses Gegensatzes neigte er wesentlich zu Locke, welcher gemeint hatte, daß Gott auch der Materie Denkvermögen verliehen habe. Die vortreffliche Abhandlung Le philosophe ignorant, welche, im Jahr 1767 geschrieben, überhaupt als die vollständigste Darlegung von Voltaire's gesammter Anschauungsweise gelten kann, führt im dritten Kapitel sehr eindringlich den inneren Streit und Zwiespalt der ringenden Zweifel vor. „Ich habe zu entdecken gesucht", sagt Voltaire, „ob die Kräfte, welche die Verdauung und Bewegung hervorbringen, dieselben sind, durch welche ich Gedanken habe. Ich habe nie begreifen können, wie und warum die Gedanken entfliehen, wenn der Hunger meinen Körper ermattet, und wie sie zurückkehren, wenn ich gesättigt bin. Ich finde einen so großen Unterschied zwischen dem Denken und dem Essen, das aber doch die Bedingung meines Denkens ist, daß ich oft geglaubt habe, es gebe in mir eine Substanz oder Wesenheit, welche denkt, und eine andere, welche verdaut. Je mehr ich mir aber eine solche Zweiheit ausmalte, desto mehr fühlte ich meine Einheit." Und fragen wir, welche Gründe Voltaire hauptsächlich zur Annahme der unbedingten Wesenseinheit bestimmten, so giebt uns das fünfte Kapitel des Traité de métaphysique (XXII, 212) genügende Auskunft. „Wäre die Seele", heißt es dort, „etwas Besonderes und Abgetrenntes für sich, so müßte Denken ihr Wesen sein." „Alle, welche eine immaterielle Seele annehmen, sind daher auch genöthigt zu sagen, die Seele denke unaufhörlich. Aber denken wir auch, wenn wir tief und gesund schlafen? Denkt der Ohnmächtige, der sich in Wahrheit in einem vorübergehenden Tod befindet? Wenn aber der Mensch nicht immer denkt, so ist es ein Widerspruch, im

Menschen eine Substanz anzunehmen, deren Wesen das Denken ist.“ Gelegentlich (XXVIII, 456) ergießt sich wohl auch der herbste Spott über jene vermeintliche göttliche Substanz, welche neun Monate im Nichts verweile, dann auf die Welt komme, ohne das Mindeste zu wissen und zu thun, geraume Zeit in diesem dumpfen Zustand verbleibe, welche oft sogar todt geboren werde, oder, wenn sie lebe, sich nur entwickle, um möglichst große Dummheiten zu begehen. Wenn daher auch Voltaire in jenen Bekenntnissen des Philosophe ignorant bedächtig hinzusetzt, daß es vielleicht nicht die Materie selbst sei, welche in uns denke, daß es aber Gott nicht unmöglich gewesen, die Materie denkend zu machen, so nimmt er doch auch an anderen Stellen, besonders in den Briefen des Memmius an Cicero (XXVIII, 458) und in der Abhandlung über die Seele (XXIX, 336) durchaus keinen Anstand, klar und fest auszusprechen, die Seele sei nur die an die körperlichen Bedingungen gebundene Denk- und Empfindungsfähigkeit des Menschen. Ja, in dem 1772 geschriebenen schönen Aufsatz, „Il faut prendre un parti ou le principe d'action“ (XXVIII, 528) bekennt sich Voltaire unerschrocken sogar zu der naheliegenden Folgerung, daß es eigentlich eine Ungereimtheit sei, immer nur so im Großen und Ganzen vom Wesen und Dasein der Seele zu sprechen. Die Seele, meint er, sei nur ein allgemeiner abgezogener Begriff, ebenso wie Bewegung, Verstand, Erinnerung, Wille. Nirgends sei ein wirkliches Wesen, das Wille, Bewegung, Verstand, Erinnerung heiße; nur der Mensch sei ein wirkliches Wesen und denke, erinnere sich, wolle, bewege sich. Solche allgemeine unwirkliche Begriffe seien nur behufs leichterer Verständigung erfunden. „Weder Laufen, noch Schlafen, noch Erwachen sind wirkliche körperliche Wesen; ich bin es, welcher läuft, schläft, erwacht. Ebenso sind auch Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken nicht in sich wirklich und wesenhaft; ich als Mensch sehe, höre, fühle, rieche und schmecke.“ Der Wurm habe dieselbe Seele, insoweit er dieselben Sinne habe.

Es ist klar, so sehr Voltaire in der Gottesidee gegen den Materialismus ankämpfte, in der Betrachtung des Seelenlebens ist er ihm auf das entschiedenste zugewendet. Jedenfalls war sich

Voltaire der tiefsten Abhängigkeit der menschlichen Seele von den körperlichen Zuständen und Beschaffenheiten klar bewußt, wenn er sich auch niemals dazu entschließen mochte, die Seele ganz und gar unter die Oberherrschaft des Körpers zu stellen. Derselbe Voltaire, welcher 1772 an Madame du Deffant schrieb, daß die Art, wie man verdaut habe, immer über die Art unseres Denkens und Empfindens entscheide, und welcher von einem Rheumatismus der Seele wie von einem Rheumatismus der Zähne sprach, derselbe Voltaire scherzt doch auch wieder 1770 in einem Brief an Dalembert, es sei höchst ergötzlich, daß trotz aller Abhängigkeit der Seele vom Magen nicht immer die besten Magen zugleich auch die besten Denker seien.

Daher die Rathlosigkeit Voltaire's über die persönliche Fortdauer. Je mehr er seine materialistische Seelenanschauung in die Wagschaale warf, desto zweifelhafter mußte ihm folgerichtig die persönliche Unvergänglichkeit dünken. Schon im sechsten Kapitel des Traité de métaphysique meint er, man könne mit derselben Dreistigkeit sagen, der Mensch esse und trinke nach seinem Tode, wie daß er nach seinem Tode noch Gedanken und Erinnerung habe. Genau die gleiche Ueberzeugung bekundet Voltaire noch in seinem Alter, wenn er in den Briefen des Memmius (XXVIII, 460) sagt: „Soll ich wahrhaft unsterblich sein, so muß ich meine Sinne, mein Gedächtniß, alle meine Fähigkeiten behalten; öffnet die Gräber, sammelt die Gebeine, und Ihr werdet Nichts finden, das Euch einen Schimmer dieser Hoffnung geben dürfte.“ Und ähnliche Aeußerungen überall. Denkt aber dann Voltaire wieder an die ihm durch anderweitige Erwägungen unumstößlich gewordene Ueberzeugung von der Gerechtigkeit Gottes und an die Nothwendigkeit der ewigen Vergeltung, so schwinden alle materialistischen Gegengründe, und die Unsterblichkeit der Seele steht ihm nicht minder fest wie sein lebendiger Gottesgedanke. Ueber diese Widersprüche, welche oft durch augenblickliche und zufällige Eindrücke bedingt waren, ist Voltaire nicht hinausgekommen. Es ist ein schlagender Ausdruck dieser schwankenden Stimmungen, wenn Voltaire im philosophischen

Wörterbuch (Artikel Dieu) tröstend ausruft, daß, wenn man auch keine zwingenden Beweise zu Gunsten der Unsterblichkeit habe, man doch ebensowenig zwingend deren Möglichkeit leugnen könne. In dieser Frage, fügt Voltaire hinzu, sei es wie in allen metaphysischen Fragen; man bewege sich nur im Reich unbestimmter Wahrscheinlichkeiten, man schwimme in einem Meer, dessen Küste dem Auge entrückt sei. „Wehe Denen, die im Schwimmen einander bekämpfen; lande, wer kann; wer aber sagt, Ihr schwimmt vergebens, es giebt kein Festland, der entmuthigt mich und raubt mir alle Kräfte."

Condorcet beurtheilt und erklärt in seiner Lebensbeschreibung Voltaire's diese wechselnden Meinungen richtig, wenn er ausführt, daß Voltaire zwar niemals den Zweifel überwunden, daß er aber lieber bei den Gründen der Bejahung als bei deren Widerlegung verweilte, weil ihm die Bejahung für das sittliche Leben der Menschen erforderlich schien.

Festeren Fuß faßt Voltaire erst, wenn er in die schaubare Wirklichkeit tritt und die thatsächlichen Lebensäußerungen der Seele, d. h. die Natur des menschlichen Denkens und Handelns erörtert.

In der Erkenntnißlehre war Voltaire ein strenger Anhänger Locke's. Es war Locke's durchgreifendes Verdienst gewesen, daß er der herrschenden Lehre von den angeborenen Ideen die einfache Thatsache gegenübergestellt hatte, Anfang und Grund aller Erkenntniß sei lediglich die Sinnenerfahrung. Die Sinne geben dem Verstand die Eindrücke äußerer Gegenstände; der Verstand findet einige dieser Eindrücke gleichartig, andere einander widerstreitend, und aus dieser Wahrnehmung der Einheit und des Gegensatzes bildet er sich allgemeine Begriffe. Diese Lehre hatte Voltaire während seines englischen Aufenthalts sich zu eigen gemacht; und er ist ihr treu geblieben, vollständig und ohne jeglichen Vorbehalt, sein ganzes Leben hindurch. Sicher hat Condorcet Recht, wenn er im Leben Voltaire's hervorhebt, dieser Kampf gegen die angeborenen Ideen sei eine der hauptsächlichsten Ursachen, warum die englischen Briefe Voltaire's auf so erbitterten Widerstand stießen. Der Satz von den angeborenen Ideen war einer der Grundpfeiler des cartesischen Lehrgebäudes;

und, setzt Condorcet spottend hinzu, die Gelehrten fürchteten, daß, wenn sie keine angeborenen Ideen hätten, fortan kein sichtbarer Unterschied mehr sei zwischen ihrer Seele und der Seele der Thiere. Dieselben Angriffe erneuert Voltaire im Traité de métaphysique Kap. 3, in der Abhandlung Tout en Dieu, in dem Aufsatz „Idée“ im philosophischen Wörterbuch, und wo immer er Gelegenheit sucht oder findet, auf diese seine Grundanschauung zurückzukommen. Es würde zu weit führen, wollten wir auf die vielfachen Darlegungen im Einzelnen eingehen. Am witzigsten hat Voltaire die Niederlage und den Sieg der kämpfenden Parteien in einem kleinen satirischen Roman „Mikromegas“ geschildert, der unverkennbar Gulliver's Reisen nachgebildet ist. Besonders im siebenten Kapitel. Mikromegas, ein Bewohner des Sirius und als solcher ein Riese von ganz fabelhafter Größe, unternahm mit einem Bewohner des Saturn, der zwar auch riesengroß, aber im Verhältniß zu Mikromegas doch nur klein war, eine gemeinsame Reise auf die anderen Weltkörper. Bei ihrer ungeheuerlichen Größe springen sie von Stern zu Stern; endlich gelangen sie auf die Erde. Nirgends gewahren sie lebendige Wesen; die winzigen Erdengeschöpfe und deren Wohnungen sind zu klein für ihr Auge. Da entdecken sie mittelst eines Mikroskops einen Wallfisch im Nordmeer und bald darauf auch ein Schiff mit Gelehrten, welche von einer Nordpolfahrt heimkehren. Der Siriusriese nimmt das Schiff in seine hohle Hand, sich am bunten Gewimmel der kleinen Geschöpfe höchlich ergötzend. Er bemerkte deutlich, daß die Menschen untereinander sprachen. Die Neugier steigerte seinen Scharfsinn. Er wußte mit vieler Kunst ein Werkzeug herzurichten, das die leise Stimme der Menschen dem Ohr der beiden Reisenden und umgekehrt die Donnerstimme der Reisenden dem Ohr der Menschen verständlich machte. Eine überaus lehrreiche Unterhaltung entspann sich. Wie wunderten sich die Sternbewohner, als sie von blutigen Kriegen zwischen dem Zar und dem Sultan hörten um ein kleines Stück Erde, das keiner von ihnen gesehen! Und wie verwundert waren sie vollends, als die Menschen so ganz genau über den Himmel und über die Größe und den Lauf der Sterne Aus-

kunft zu geben verstanden! Mikromegas sagte zu ihnen (XXI, 120): „Da Ihr so genau wißt, was außer Euch ist, so wißt Ihr ohne Zweifel noch besser, was in Euch selbst vorgeht. Sagt mir, was wißt Ihr von Eurer Seele und wie bildet Ihr Ideen?“ Die menschlichen Philosophen sprachen wieder alle zu gleicher Zeit, wie sie bisher immer gethan hatten; aber alle waren verschiedener Meinung. Der Aelteste berief sich auf Aristoteles, ein Anderer nannte den Namen Descartes, Dieser Malebranche, Jener Leibniz, noch ein Anderer Locke. Der Peripatetiker sagte laut mit stolzem Vertrauen: „Die Seele ist eine Entelechie.“ „Ich verstehe nicht eben viel griechisch,“ sagte darauf der Riese. „Ich auch nicht,“ antwortete der Philosoph; „aber was man nicht begreift, muß man immer in einer Sprache nennen, die man am wenigsten versteht.“ Darauf nahm der Cartesianer das Wort und sagte: „Die Seele ist reiner Geist, der im Mutterleib alle metaphysischen Ideen empfangen hat, dann aber, an das Tageslicht getreten, genöthigt ist, in die Schule zu gehen und Alles von Neuem zu lernen, was er früher bereits so vortrefflich wußte und was er in dieser Weise nie wieder wissen wird. „Es lohnt sich wahrlich nicht der Mühe,“ antwortete der Riese, „daß Deine Seele im Mutterleib so weise ist, um unwissend zu sein mit dem Bart am Kinn.“ Darauf wendete sich Mikromegas an einen Dritten und fragte ihn, was seine Seele sei und was sie thue. „Nichts,“ antwortete der Anhänger Malebranche's; „Gott thut Alles für mich; ich sehe Alles in ihm, ich thue Alles durch ihn; er macht Alles, ohne daß ich irgend Theil daran habe.“ „In diesem Fall ist es ebenso gut, gar nicht zu sein,“ versetzte der Riese. „Und Du, mein Freund,“ sprach er zu einem Leibnizianer, „was sagst Du von Deiner Seele?“ „Sie ist,“ erwiderte der Leibnizianer, „eine Nadel, welche die Stunde zeigt, während mein Körper die Glocke schlägt; oder vielmehr, wenn Ihr wollt, sie schlägt die Glocke, während mein Körper die Stunde zeigt; meine Seele ist der Spiegel des Weltalls und mein Körper der Rahmen des Spiegels; das ist klar.“ Dicht daneben stand ein Parteigänger Locke's. Als man an ihn das Wort richtete, sagte er: „Ich weiß nicht, auf welche Art ich denke;

aber ich weiß, daß ich immer nur gedacht habe vermittelst meiner Sinne; ich zweifle nicht, daß es rein geistige Wesen giebt, aber ich zweifle sehr stark, daß es Gott unmöglich sein sollte, die Materie denkend zu machen." Der Riese vom Sirius lächelte. Er fand, daß dieser der nicht am wenigsten Weise sei; er würde ihn umarmt haben, wenn dies nicht bei der Ungleichheit ihrer Körpergestalt schlechterdings unausführbar gewesen.

Auch bei Voltaire übte diese Ansicht von der unbedingten Macht der äußeren Sinneneindrücke eine sehr entscheidende Rückwirkung auf die Beurtheilung der menschlichen Willensfreiheit.

Seltsam! Anfänglich suchte sich Voltaire dieser harten Folgerichtigkeit zu entziehen; endlich aber gab er doch der Unerbittlichkeit des Denkens allein die Ehre. Es ist ungenau, wenn E. Bersot sowohl in seinem Buch La Philosophie de Voltaire (Paris 1848) wie in den Études sur le XVIIIe Siècle (Paris 1855) Voltaire zum steten Vertheidiger der menschlichen Willensfreiheit macht; nicht minder ungenau aber ist es, wenn F. Vorländer in seiner Geschichte der englischen und französischen Moral und Staatslehre (Marburg 1855, S. 577) ihm eine ebenso stete Verwerfung der menschlichen Freiheit zuschreibt und Voltaire's Briefe an Friedrich den Großen über die Freiheit lediglich zu einem Kampf gegen die Leibniz'sche Schicksalslehre herabdrücken will. Die Wahrheit ist vielmehr, daß Voltaire im Lauf der Zeit seinen Standpunkt änderte. Die Briefe an Friedrich den Großen aus den Jahren 1737—40, der gleichzeitige Discours sur l'homme und der Traité de métaphysique legen das ausschließliche Gewicht auf die Seite der Freiheit; alle seit 1750 verfaßten Schriften dagegen ebenso ausschließlich auf die Seite der unbedingten Abhängigkeit. Das dreizehnte Kapitel des Philosophe ignorant, welches diese Anerkennung der unentrinnbaren Naturnothwendigkeit klar und eindringlich einschärft, schließt mit dem Bekenntniß, daß dieser zweifelsüchtige Denker, welchen Voltaire als Träger seiner philosophischen Betrachtungen darstellt, zwar nicht immer in dieser Weise gedacht, sich aber endlich doch der zwingenden Gewalt der Gegengründe ergeben habe.

Jene früheren Schriften bezeichnen die Freiheit des Willens als das Vermögen, an eine Sache zu denken oder nicht zu denken, sich zu bewegen oder nicht zu bewegen, ganz nach Belieben: J'apelle liberté le pouvoir de penser à une chose ou de n'y pas penser, de se mouvoir ou de ne se mouvoir pas, conformément au choix de son propre esprit (Brief an Friedrich d. G. Oct. 1737). Die Freiheit des Willens sei die Gesundheit der Seele; allerdings gebe es Hemmungen und Beschränkungen dieser Freiheit, wie Hemmungen und Beschränkungen der Gesundheit; wer aber die Willensfreiheit leugne, blos weil sie beschränkt sei, der müsse auch die Gesundheit leugnen, blos weil der Körper zuweilen krank sei. Ueberhaupt, meint Voltaire in einem Brief vom 23. Jan. 1738, sei es leicht, zum Theil sehr scheinbare Gründe gegen die Freiheit des Menschen geltend zu machen; aber ebenso scheinbare Gründe erhebe man auch gegen das Dasein Gottes. „Wie ich aber ungeachtet dieser Schwierigkeiten nichtsdestoweniger an Schöpfung und Vorsehung glaube, so halte ich mich auch für frei, ungeachtet aller vermeintlichen Gegengründe.“

Wie ganz entgegengesetzt in späteren Jahren! Voltaire war sich inzwischen bewußt geworden, wie die Verneinung der angeborenen Ideen auch unumgänglich die Verneinung der menschlichen Willensfreiheit bedinge, wenigstens insoweit diese als Belieben und Willkür gefaßt wird. Diese logische Nöthigung spricht das 29. Kapitel des Philosophe ignorant ebenso kurz als klar aus, indem es darauf hinweist, daß der Mensch nur wollen könne in Folge von Ideen, welche durch äußere Eindrücke in das Gehirn getreten seien; ohne diese Ideen würde der Mensch sich grundlos bestimmen, er würde eine Wirkung haben ohne Ursache. Und an einer anderen Stelle derselben Abhandlung (XXVI, 56) heißt es: „Meine Ideen treten mit Nothwendigkeit in mein Gehirn; wie kann also mein Wille, der von diesen Ideen abhängt, zugleich von einer Nothwendigkeit abhängig und doch unbedingt frei sein? . . . . Wahrhaft frei sein, heißt können. Wenn ich das ausführen kann, was ich mir vorgesetzt habe, so habe ich meine Freiheit; aber ich will mit Naturnoth-

wendigkeit das, was ich will; sonst würde ich ohne Grund, ohne Ursache wollen, und dies ist durchaus unmöglich. Meine Freiheit besteht darin, daß ich gehen kann, wenn ich gehen will, daß ich am Gehen nicht durch Gicht verhindert bin. Meine Freiheit besteht darin, daß ich keine schlechte Handlung begehe, wenn mein Geist weiß, daß sie schlecht ist, daß ich meine Leidenschaft bändige, wenn mein Geist mir die aus ihr entspringenden Gefahren zeigt, daß der Abscheu vor einer solchen Handlung meine Begierde mit Macht unterdrückt. Wir können unsere Leidenschaften unterdrücken; aber in dieser Unterdrückung sind wir um kein Haarbreit freier als wenn wir ihnen willfahren. In dem einen wie in dem andern Fall folgen wir widerstandslos unserer letzten Idee; und diese letzte Idee ist nothwendig; also handle ich, ihrer Eingebung folgend, ebenfalls nothwendig. Es ist seltsam, daß die Menschen mit diesem Maß der Freiheit sich nicht genügen lassen wollen . . . Alle Naturkörper haben ihre unverrückbaren Gesetze; und nur der Mensch will sich mit dem unbegreiflichen und sinnlosen Geschenk brüsten, wollen zu können, ohne anderen Fug und Grund als zu wollen?“ Gleichlautend sind die Ausführungen in der Abhandlung De l'âme (Kap. 5) und im philosophischen Wörterbuch unter Franc arbitre. Die Erklärungen, welche Voltaire fortan vom Begriff der Willensfreiheit giebt, sprechen daher durchaus nicht mehr von dem willkürlichen Belieben des menschlichen Geistes oder, wie es im 51. Kapitel des Philosophe ignorant spottend heißt, von dem pouvoir chimérique de vouloir vouloir, sondern sie beschränken sich lediglich auf den einfachen Nachweis, daß der Mensch frei sei, wenn er könne, was er wolle; aber daß der Mensch Dies oder Jenes und nichts Anderes wolle, stehe nicht in seiner Wahl, sondern komme ihm durch die naturnothwendige Verkettung der sinnlichen Eindrücke. Die Wolke, welche zum Wind sagen wollte, ich will nicht, daß Du mich treibst, würde nicht lächerlicher sein als der Mensch, welcher sich gegen die Naturnothwendigkeit auflehnt (XXVIII, 533). Ja, Voltaire hat jetzt seine frühere Denkweise gradezu auf den Kopf gestellt. Ein wie rastloser Kämpfer gegen die Leibniz'sche Verhängnißlehre war er in seinen

Briefen an Friedrich gewesen! Und jetzt begnügt er sich in der Anerkennung der Naturnothwendigkeit des menschlichen Willens nicht mehr blos mit jener allgemeinen und unangreifbaren Fassung, daß des Menschen Gemüth sein Schicksal, dieses Gemüth aber nur der Niederschlag der mannichfachsten äußeren Bedingungen und Ereignisse sei, sondern er tritt in der Abhandlung Il faut prendre un parti (XXVIII, 531) und in der Abhandlung Destin im philosophischen Wörterbuch offen und ohne alle Einschränkung auf die Seite seines einst so heftig befehdeten Gegners. Böswillige mögen in so jähem Wechsel unstete Leichtfertigkeit sehen; wer selbst die süße Qual redlichen Forschens in sich erlebt hat, sieht darin vielmehr nur ein Zeugniß für Voltaire's sachlichen Ernst und rücksichtslosen Wahrheitseifer.

Von hier aus erhebt sich sofort eine weitere tiefgreifende Frage. Wie steht es bei dem Mangel an angeborenen Ideen, bei dem Mangel an freier Entschließungsfähigkeit, um Tugend und Sittlichkeit? Wo ist etwas Festes und Bleibendes? Wie kann der Mensch verantwortlich gemacht werden für sein Lassen und Handeln?

In früheren Jahren mochten es solche Ueberlegungen sein, welche Voltaire bestimmten, an der Willensfreiheit festzuhalten: er fürchtete für die Moral (XXV, 466; XXVIII, 523). Jetzt ist er nicht mehr besorgt, daß auf solchen Grundlagen das Gebäude der menschlichen Sitte erschüttert und aller Unterschied zwischen Tugend und Laster aufgelöst werde. Es ist ein ganz besonderes Verdienst Voltaire's, daß er den schwankenden Bestimmungen Locke's gegenüber die unverrückbare Festigkeit und Ewigkeit von Tugend und Sitte mit eindringlichster Schärfe hervorhob und aufrecht erhielt. „Laster“, sagt Voltaire im dreizehnten Kapitel der Abhandlung Il faut prendre un parti, „bleibt Laster, wie Krankheit Krankheit.“ Der Uebelthäter hat die Folgen seiner Unthat zu tragen wie der Kranke die Folgen seines Leidens.

Locke hatte einen Theil seines Beweises, daß die menschlichen Ideen nicht angeboren seien, auf die angebliche Thatsache gestützt, daß die Begriffe von Tugend und Schicklichkeit je nach der Ver=

schiedenheit der Völker und Zeiten verschieden seien; die Menschen des einen Ortes und Zeitalters fühlen Gewissenspein über Handlungen, die von anderen Orten und Zeitaltern für sehr verdienstlich gehalten werden. Mit Ausnahme Shaftesbury's und der späteren schottischen Moralphilosophen hatten sich die meisten englischen Freidenker diesen Behauptungen Locke's prüfungslos angeschlossen, und auch Diderot und die französischen Materialisten sind auf demselben Standpunkt geblieben. Voltaire ist in der Metaphysik einer der treuesten Schüler Locke's gewesen; in der Sittenlehre aber hat er ihn jederzeit unnachsichtlich bekämpft. Hier ist Voltaire vielmehr ein Schüler Newton's und Shaftesbury's.

Schon im October 1737 schrieb Voltaire an Friedrich den Großen: „Locke, der weiseste Metaphysiker, welchen ich kenne, scheint mit der Bekämpfung der angeborenen Ideen zugleich auch ein festes und allgemeingiltiges Moralprincip in Frage zu stellen. In diesem Punkt wage ich den Gedanken des großen Mannes anzugreifen oder vielmehr weiter zu führen. Allerdings giebt es, wie keine angeborene Idee, so auch kein angeborenes Sittengesetz; aber wenn wir nicht mit dem Bart geboren sind, folgt daraus, daß wir in einem gewissen Alter auch keinen Bart bekommen werden? Wir werden nicht mit dem Vermögen, gehen zu können, geboren; aber Jeder, der mit zwei Füßen geboren wird, erlangt einst die Gehkraft. Gleicherweise bringt freilich Niemand bei seiner Geburt den Begriff von Recht und Unrecht mit auf die Welt; aber die menschliche Natur ist so eingerichtet, daß Allen in einem gewissen Alter naturgemäß sich diese Wahrheit herausbildet.“ Der Tugendbegriff ist allgemein und unwandelbar, nicht weil er angeboren, sondern weil die menschliche Natur und ihre Entwickelung im Wesentlichen überall gleich ist.

Bei dieser Uebereinstimmung aller Völker in dem, was recht und gut ist, verweilte Voltaire mit sichtlicher Vorliebe. Das gegen 1751 geschriebene Lehrgedicht Sur la loi naturelle hat vorzugsweise den Zweck, zu zeigen, daß, wie das Gold zu Peru und das Gold zu China dieselbe Natur und denselben Ursprung habe, so auch die Keime und Regungen der Herzen überall von gleicher

Beschaffenheit seien; der Mensch könne die Tugend nicht ändern, der Richter throne in seinem Innern. Die klarste und ergiebigste Quelle ist auch hier wieder Le Philosophe ignorant. Das 31. und 32. Kapitel führt aus, daß alle Völker, auch die rohesten, den Begriff der Gerechtigkeit haben; überall sei es Gebot, daß man Vater und Mutter ehren, daß man Wortbruch, Verläumdung, Mord verabscheuen müsse; der Begriff der Gerechtigkeit sei so allgemein herrschend, daß selbst das Verbrechen sich mit dem Vorwand der Gerechtigkeit zu beschönigen strebe. Nichts sei ungerechter als der Krieg, aber kein Eroberer greife zum Schwert, ohne seine Gewaltthat als eine Forderung der Gerechtigkeit hinzustellen; auch die Räuber und Diebe rauben und stehlen nur, weil sie die Güter ungerecht vertheilt meinen; kein Verschwörer sage, er wolle ein Verbrechen begehen, sondern nur, er wolle das Vaterland von einem ungerechten Tyrannen befreien. Auf Grund dieser Vordersätze ist es, daß Voltaire auch in dieser Schrift zum offenen Kampf gegen Locke vorschreitet. Das 36. Kapitel lautet: „In diesem Punkt Locke verlassend, sage ich mit dem großen Newton, Natura est semper sibi consona, die Natur steht überall mit sich im Einklang. Das Gesetz der Gravitation, welches auf einen Stern einwirkt, wirkt auf alle Sterne, ja auf die ganze Stoffwelt; so wirkt auch das Grundgesetz der Moral in gleicher Art auf alle Menschen und Völker. Es giebt tausend Abweichungen in der Anwendung und Auslegung dieses Gesetzes; aber der Grund ist überall ein und derselbe; er ist die Idee von Recht und Unrecht. Man begeht Ungerechtigkeiten in der Wuth der Leidenschaft, wie man seine Besinnung im trunkenen Zustand verliert; aber wenn die Trunkenheit verrauscht ist, kommt die Vernunft wieder . . . . Es ist unmöglich, daß wir denjenigen nicht für sehr thöricht halten, welcher sich in's Feuer werfen will, um sich bewundern zu lassen, und dann doch noch zu entspringen hofft. Ebenso unmöglich aber ist, daß wir die Handlung eines Menschen nicht für sehr ungerecht halten, welcher einen Andern in seinem Zorn tödtet. Auf diesen Begriffen, welche Niemand aus unserer Brust reißen wird, beruht die ganze menschliche Gesellschaft. Und in welchem Alter er-

werben wir den Begriff des Rechts und Unrechts? Sobald als wir wissen, daß zwei mal zwei vier ist.“ Alle Philosophen von Zoroaster bis auf Lord Shaftesbury seien, so verschieden sie auch sonst denken mochten, in der Sittenlehre immer übereinstimmend gewesen. Vergl. die Abhandlung Du juste et de l'injuste im philosophischen Wörterbuch.

Es giebt kaum irgendeine bedeutendere Schrift Voltaire's, welche nicht das Uebergewicht der Moral über den Glauben predigt:

„Sois juste, bienfaisant, contraire à tout extrême,
Indulgent pour ton frère, indulgent pour toi-même.
D'où tu viens, où tu vas, renonce à le savoir,
Et marche vers ta fin sans crainte et sans espoir.“

Die Moral gilt ihm, wie er sich am Schluß seiner Kritik der Bibel und der Kirchenlehre (XXVIII, 136, 244) ausdrückt, als die einzig wahre Religion und Philosophie; „denn“, sagt er im philosophischen Wörterbuch unter Athée, „die Moral ist dieselbe bei allen Menschen, also kommt sie von Gott; der Kultus ist verschieden, also ist er Menschenwerk.“ Vergl. die Betrachtungen in demselben Wörterbuch unter Religion, Vertu, Théisme et Théiste, Tolérance.

Die im Jahr 1764 geschriebenen schönen Gespräche zwischen Cu-su und Kou sprechen als die Summe aller in der Menschenbrust wohnenden sittlichen Wahrheiten die zwei Sätze aus: „Lebe, wie Du, wenn Du stirbst, wünschen wirst, gelebt zu haben“, und „Thue Deinem Nächsten, was Du willst, daß er Dir thue.“ „Vis comme en mourant tu voudrais avoir vécu. Traite ton prochain comme tu veux qu'il te traite“ (XVIII, 64).

Wie Lessing als das letzte Vermächtniß seiner innersten Ueberzeugungen das Testament Johannis hinstellte „Kindlein, liebet Euch untereinander“, so verweist auch Voltaire, der jetzt doch immer nur der eitelsten Leichtfertigkeit und Selbstsucht angeklagt wird, im siebenten Gesang seines Lehrgedichts über den Menschen auf die Worte, die Christus zu einem Schüler gesprochen: Aimez Dieu, lui dit-il, mais aimez les mortels, und preist den edlen St-Pierre, daß er

das Wort Bienfaisance erfunden habe, denn dieses Wort umschließe Alles, was Tugend und Sitte sei.

„Les miracles sont bons; mais soulager son frère,
Mais tirer son ami du sein de la misère,
Mais à ses ennemis pardonner leurs vertus,
C'est un plus grand miracle, et qui ne se fait plus.“

Politik und Geschichtschreibung.

Freiheit und Gleichheit, der aufgeklärte Despotismus, die Geschichte.

Gleichwie in der Religion und Philosophie, so nimmt Voltaire auch in seinen politischen Ansichten eine mittlere Stellung ein. Er verwirft entschieden den unwürdigen Druck brutaler Gewaltherrschaft, aber nicht minder entschieden auch die schwindelnden Neuerungen, welche bis zur Aufhebung des persönlichen Eigenthums fortschreiten wollten. Wie er in der Religion auf die Anerkennung und Durchführung der Naturreligion dringt, so dringt er in der Politik auf die Anerkennung und Durchführung des Naturrechts, der unverbrüchlichen Menschenrechte. Wer diese Menschenrechte befördert, gilt ihm als Freund und Gesinnungsgenosse; wer sie bekämpft oder gefährdet, gilt ihm als Feind und Gegner; gleichviel in welcher Gestalt und unter welcher Maske diese Beförderungen oder Bekämpfungen auftreten.

Man pflegt auf Voltaire's politische Wirksamkeit viel weniger Gewicht zu legen als auf seine religiöse. Und freilich ist wahr, daß Voltaire niemals wie Montesquieu und Rousseau seine politischen Ueberzeugungen in geordnetem Zusammenhang ausgeführt und zum festen Lehrgebäude gezimmert hat, und daß er überhaupt mit mehr Nachdruck von der religiösen und literarischen Freiheit spricht als von der politischen. Dennoch verfolgte Voltaire auch die politischen Ereignisse und Aufgaben mit der unermüdlichsten und unerschrockensten Theilnahme. In alle brennende Tagesfragen warf er schürende

Flugschriften, wie z. B. im Jahr 1750 die kleine Schrift „La voix du sage et la voix du peuple“ gegen die Anmaßungen der Geistlichkeit, welche die Kirchengüter der weltlichen Steuer entziehen wollte. Auch ein großer Theil seiner Dichtungen ist ausschließlich politischen Inhalts. Nicht blos eine Reihe kleinerer, meist aus den Kämpfen und Ereignissen des Tages entsprungener Zeitgedichte, welche Adolf Ellissen in einer sehr dankenswerthen kleinen Schrift „Voltaire als politischer Dichter, Leipzig 1852“ gesammelt und übersetzt hat; sondern ebensosehr die Henriade, der Brutus, der Tod Cäsar's und viele andere seiner Tragödien.

Nachdem Voltaire im März 1755 seinen Wohnsitz am Genfer See aufgeschlagen, schrieb er jene tief empfundene Ode an die Freiheit (X, 362), welcher Villemain mit Recht unter den kleineren Gedichten Voltaire's den ersten Preis zuerkennt.

Mon lac est le premier: c'est sur ses bords heureux
Qu'habite des humains la déesse éternelle,
L'âme des grands travaux, l'objet des nobles vœux,
Que tout mortel embrasse, ou désire, ou rappelle,
Qui vit dans tous les cœurs, et dont le nom sacré
Dans les cours des tyrans est tout bas adoré,
La liberté. — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — — — — —

Liberté! liberté! ton trône est en ces lieux:
La Grèce où tu naquis t'a pour jamais perdue,
Avec ses sages et ses dieux.
Rome, depuis Brutus, ne t'a jamais revue.
Chez vingt peuples polis à peine es-tu connue.
Le Sarmate à cheval t'embrasse avec fureur;
Mais le bourgeois à pied, rampant dans l'esclavage,
Te regarde, soupire, et meurt dans la douleur.
L'Anglais pour te garder signala son courage:
Mais on prétend qu'à Londres on te vend quelquefois.
Non, je ne le crois point: ce peuple fier et sage
Te paya de son sang, et soutiendra tes droits.
Aux marais du Batave on dit que tu chancelles;
Tu peux te rassurer: la race des Nassaux,
Qui dressa sept autels à tes lois immortelles,
Maintiendra de ses mains fidèles
Et tes honneurs et tes faisceaux.

Venise te conserve, et Gênes t'a reprise.
Tout à côté du trône à Stockholm on t'a mise;
Un si beau voisinage est souvent dangereux.
Préside à tout état où la loi t'autorise,
Et restes-y, si tu le peux.

Ne va plus, sous les noms et de Ligue et de Fronde,
Protectrice funeste en nouveautés féconde,
Troubler les jours brillans d'un peuple de vainqueurs,
Gouverné par les lois, plus encore par les mœurs.
Il chérit la grandeur suprême:
Qu'a-t-il besoin de tes faveurs
Quand son joug est si doux qu'on le prend pour toi-même?
Dans le vaste Orient ton sort n'est pas si beau.
Aux murs de Constantin, tremblante et consternée,
Sous les pieds d'un vizir tu languis enchaînée
Entre le sabre et le cordeau.
Chez tous les Levantins tu perdis ton chapeau.
Que celui du grand Tell orne en ces lieux ta tête!
Descends dans mes foyers en tes beaux jours de fête.
Viens m'y faire un destin nouveau.
Embellis ma retraite, où l'Amitié t'appelle;
Sur de simples gazons viens t'asseoir avec elle.
Elle fuit comme toi les vanités des cours,
Les cabales du monde et son règne frivole.
O deux divinités! vous êtes mon recours.
L'une élève mon âme, et l'autre la console,
Présidez à mes derniers jours!

Es ist geschichtliche Thatsache, daß Voltaire bereits vor seiner englischen Reise eine entschieden freisinnige Richtung bekundete. Schon im Jahr 1713 schrieb Voltaire als zwanzigjähriger Jüngling eine Ode (VIII, 411) über den staatlichen und sittlichen Verfall Frankreichs, welche an die kühnsten Satiren der alten Römer erinnert. Ja, in einem Gedicht über die Ungerechtigkeiten der Justizkammer aus dem Jahr 1715 (VIII, 420), fordert Voltaire sogar zur offenen Revolution auf:

Vieille erreur, respect chimérique,
Sortez de nos cœurs mutinés;
Chassons le sommeil léthargique
Qui nous a tenus enchaînés.
Peuple! que la flamme s'apprête;
J'ai déjà, semblable au prophète,

Percé le mur d'iniquité.
Volez, détruisez l'injustice,
Saisissez au bout de la lice
La désirable Liberté!

Aber allerdings hat Voltaire erst im Anschauen der englischen Zustände und Einrichtungen seine politischen Ueberzeugungen näher ausgebildet. Er studirte nicht blos Newton und Locke, sondern auch die politischen Schriftsteller Englands; namentlich ist Bolingbroke in dieser Richtung auf ihn von großem Einfluß gewesen. So oft auch Voltaire in unwesentlichen Dingen seinen großen Zeitgenossen Montesquieu zu bekämpfen suchte; im Wesentlichen steht er mit ihm auf gleichem Boden. Auch ihm ist die englische Verfassung eine bewunderungswürdige Schöpfung, die Verwirklichung vernünftiger Freiheit oder, wie er sich im achten seiner englischen Briefe ausdrückt, „die englische Nation ist die einzige, welche durch unermüdliche Anstrengungen endlich jene weise Regierungsform eingerichtet hat, wo der König die Macht hat, alles Gute zu thun, und wo ihm doch die Hände für das Böse gebunden sind, wo die Herren groß sind ohne Gewaltthätigkeiten und ohne Vasallen, und wo das Volk an der Regierung theilnimmt ohne Verwirrung.“ Und in der Henriade sagt er (XXVII, 349):

Aux murs de Westminster on voit paraître ensemble
Trois pouvoirs étonnés du nœud qui les rassemble,
Les députés du peuple et les grands et le roi,
Divisés d'intérêt, réunis par la loi;
Tous trois membres sacrés de ce corps invincible,
Dangereux à lui-même, à ses voisins terrible.

Voltaire hatte weder Einsicht in die Verwaltung und den Haushalt eines größeren Gemeinwesens überhaupt, noch in das Triebwerk der englischen Verfassung insbesondere. Aber diese eine Grundanschauung hatte er sich gewonnen, Volkswohlfahrt sei nur, wo Freiheit und Gleichheit sei.

Kein Anderer als Voltaire ist in Frankreich der Urheber und Verkünder des in der französischen Revolution so wichtig gewordenen Wahlspruchs „Liberté et Égalité“. Eine der bedeutendsten Ur=

kunden der politischen Denkweise Voltaire's, das Gespräch zwischen A. B. C. (XXVII, 348) von 1768, spricht dieses Glaubensbekenntniß eben so klar als scharf aus: „Daß der Mensch frei und daß alle Menschen gleich seien, das ist das allein naturgemäße Leben. Jeder andere Zustand ist nur ein unwürdiges äußerliches Machwerk, ein schlechtes Possenspiel, in welchem der Eine die Rolle des Herrn, der Andere die des Sclaven, Dieser die Rolle des Schmeichlers, Jener die des Versorgers übernimmt. Nur durch Feigheit und Dummheit konnten die Menschen diesen natürlichen Rechtszustand verlieren.“ Doch ist Voltaire weit entfernt von allen jenen schreckhaften Uebertreibungen, welche sich später an diese Begriffe hefteten. Freiheit ist bei Voltaire Herrschaft des Gesetzes; und Gleichheit ist bei Voltaire die gleiche Berechtigung Aller auf den Schutz des Gesetzes, Gleichheit ist Rechtsgleichheit.

„Frei sein“, sagt Voltaire 1752 in den Pensées sur l'administration publique (XXIII, 526), „heißt: von nichts Anderem als vom Gesetz abhängen. La liberté consiste à ne dépendre que des lois. So ist heut (1750) Jeder frei in Schweden, England, Holland, in der Schweiz, in Hamburg . . . aber es giebt noch weite christliche Königreiche, deren Bewohner in großer Mehrzahl Sclaven sind.“ Dieser Erklärung ist durchaus entsprechend, wenn Voltaire in den Idées républicaines (XXIV, 416) die Regierung als den Willen Aller bezeichnet, ausgeführt durch ein Oberhaupt oder durch Mehrere, nach Maßgabe der Gesetze, welche von Allen gegeben sind. Le gouvernement civil est la volonté de tous, exécutée par un seul ou par plusieurs, en vertu des lois que tous ont portées. Nähere Andeutungen über Verfassungsformen hat Voltaire niemals gewagt.

Aus dieser Freiheit als oberstem Grundgesetz folgt, wie Voltaire selbst sehr bestimmt hervorgehoben hat, sofort und durchaus unabweislich die Gleichheit der Bürger, insofern nämlich unter dieser die gleiche Berechtigung Aller vor dem Gesetz verstanden wird. Im dreizehnten Abschnitt jener Unterhaltungen zwischen A. B. C. meint er: Die Freiheit umschließt alle übrigen Bedingungen. Daß der

Bauer durch irgendeinen beliebigen Unterbeamten bedrückt werde, daß man einen Bürger einkerkern könne, ohne ihm unverzüglich vor seinen gesetzlichen Richtern den Proceß zu machen, daß man Jemand unter dem Vorwand des allgemeinen Besten sein Feld nehme, ohne ihn angemessen dafür zu entschädigen, daß die Priester die Völker beherrschen und sich auf ihre Kosten bereichern, statt sie zu erbauen —, dies Alles werde verhindert, wenn die Freiheit, das heißt das Gesetz herrsche, und nicht die Willkür. Weiter aber als bis zu dieser Forderung der Rechtsgleichheit hat Voltaire den staatlichen Begriff der Gleichheit niemals ausgedehnt. Im innersten Herzen zwar grollt Voltaire den Standesunterschieden, und bloße Geburtsvorrechte will er unter keiner Bedingung gelten lassen. In den Briefen an Friedrich den Großen und im ersten der Discours sur l'homme betont er mit Nachdruck, daß alle Menschen von Geburt gleich seien, und ebenso bekannt ist sein Witzwort, daß er nur dann an das göttliche Recht der Ritter glauben werde, wenn er sehe, daß die Bauern mit Sätteln auf den Rücken und die Ritter mit Sporen an den Fersen auf die Welt kämen. Aber der Groll des Herzens fügt sich, wenn auch mit Widerstreben, den unübersteiglichen Schranken. Der Aufsatz Égalité im philosophischen Wörterbuch nennt die Gleichheit einen schönen Traum, aber einen märchenhaften, die Ungleichheit ein beklagenswerthes Uebel, aber ein unüberwindliches. Die elfte Pensée sur l'administration publique faßt diese Gedanken dahin zusammen, daß Alle gleich seien als Menschen, aber nicht gleich als Glieder des Gemeinwesens. „Alle natürlichen Rechte gehören dem niedrigsten Türken ebenso unverbrüchlich wie dem Sultan, der eine muß wie der andere mit derselben Machtvollkommenheit über sich, über seine Familie, über sein Eigenthum verfügen können; die Menschen sind gleich im Wesentlichen, aber auf der Weltbühne spielen sie verschiedene Rollen.“

Unbedingte Unterordnung der Kirche unter den Staat, Gewissensfreiheit, Freiheit der Presse, Milderung der Criminalgesetze, gerechte und gleichmäßige Steuervertheilung —, diese und ähnliche Forderungen wiederholt daher Voltaire fort und fort; gleich uner-

schrocken gegen den gewaltthätigen Druck eines unbeschränkten Königthums, wie gegen die Vorrechte des übermüthigen Adels und gegen den finsteren Eifer der herrschsüchtigen Geistlichkeit. In der Religion ein begeisterter Kämpfer für Aufklärung und Duldung, war Voltaire auch in der Politik derselbe begeisterte Kämpfer für reinste und freie Menschenliebe, für Milde und Gerechtigkeit.

Voltaire drang auf Besserung des verrotteten Staatswesens; aber er erwartete diese Besserung nicht von unten, sondern von oben, nicht von einer gewaltsamen Umwälzung, sondern von einer stufenweisen und folgerichtigen Umgestaltung, nicht von der Revolution, sondern von der Reform. Man pflegt Voltaire meist der alleroberflächlichsten aristokratischen Engherzigkeit anzuklagen; Beleg dafür ist, wie noch Louis Blanc in der Geschichte der französischen Revolution (Paris 1847, Th. 1, S. 354 ff.) Voltaire behandelt. Diese Anklage ist unbegründet. Dies bezeugt nicht nur seine menschenfreundliche Wirksamkeit in Ferney, dies bezeugen auch viele seiner Briefe und Gedichte. Vergl. die Ode Sur le passé et le présent (1775), das schöne Gedicht Le temps présent (1775), und die Epître à un homme (Turgot; 1776). Wie bitter klagt er in einem vertrauten Briefe, daß man an die armen Bauern gewöhnlich nur dann denke, wenn sie und ihre Heerden von Seuchen heimgesucht würden; es sei ja Alles vortrefflich bestellt, wenn es der großen Oper nicht an zierlichen Mädchen fehle. Wie fest und glühend ist sein Haß gegen alle aristokratischen Zusammenrottungen, gegen die Fronde, gegen die polnischen und schwedischen Adelsverschwörungen! Andererseits aber stand Voltaire als großer und erfahrener Grundbesitzer doch allzusehr auf dem harten Boden der Wirklichkeit, als daß er sich in der Beurtheilung der Volksbildung und des Volksnaturells jenen unerfahren gutmüthigen Täuschungen hätte hingeben können, welchen seine Freunde im Pariser Salonleben ausgesetzt waren. Es kommt vor, daß er in ärgerlichen Stimmungen dieser Art zuweilen sogar an der Möglichkeit durchgreifender allgemeiner Volksbildung zweifelt. Am 1. April 1766 schreibt er an Damilaville: „Ich glaube, in Hinsicht des Volks verstehen wir uns nicht; ich meine

unter Volk die populace, den Pöbel, welcher nur seine Hände hat, um zu leben. Ich fürchte, daß dieser Menschenschlag niemals die Zeit und die Fähigkeit hat, sich zu unterrichten; ja es erscheint mir sogar nöthwendig, daß es unwissende Teufel giebt. Sollten Sie wie ich das Land bebauen, so wären Sie sicher meiner Meinung; quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu." In einem Brief an Tabareau vom 3. Februar 1769 läßt er sich sogar zu der Aeußerung hinreißen: „Das Volk ist immer abgeschmackt und roh; es sind Ochsen, die ein Joch, einen Treiber und Futter bedürfen." Voltaire erwartete alles Heil von jenen wohlwollenden Regierungsmaßregeln, welche man treffend den aufgeklärten Despotismus genannt hat. Daher der Jubel Voltaire's, als Turgot, welcher das Volk von den Bedrückungen des Adels und der Generalpächter befreite, an das Ruder kam, und die tiefe Trauer, als dieser edle Staatsmann gestürzt wurde. Daher die freudige Begeisterung, welche er dem jungen vielversprechenden Ludwig XVI. entgegenbrachte. Und zum großen Theil aus diesem Gesichtspunkt sind auch Voltaire's Verbindungen mit Friedrich dem Großen, mit Katharina, mit Gustav III., mit Christian VII. zu beurtheilen. Obgleich in diese Verbindungen viele andere Beweggründe, und zwar nicht immer die reinsten, hineinspielen, und obgleich Voltaire hier in seinen Lobsprüchen und Schmeicheleien nicht selten das erlaubte Maß überschreitet, bleibt es trotzalledem wahr, was sein Lebensbeschreiber Condorcet sagt, daß Voltaire, auch in seinen geheimsten Briefen und Mittheilungen an diese Fürsten, nie seine politische Ueberzeugung und Bestrebung verleugnet.

Um so erschreckender war es für Voltaire, daß die Regierung Frankreichs für diese aufgeklärten Reformrichtungen so wenig Anhalt bot. Zu einer Zeit, da sich fast ganz Frankreich noch in gedankenlose Sicherheit wiegte, sah Voltaire bereits die nahenden Stürme gewaltsamer Umwälzung. Am 2. April 1764 schrieb er an den Marquis de Chauvelin die denkwürdigen Worte: „Alles, was ich rings um mich geschehen sehe, wirft den Keim zu einer Revolution, die unfehlbar eintritt, von welcher ich aber schwerlich mehr Zeuge

sein werde. Die Franzosen erreichen ihr Ziel fast immer spät, endlich aber erreichen sie es doch. Das Licht hat sich in allmählichem Fortschritt so sehr verbreitet, daß man bei der ersten Gelegenheit losbrechen wird, und dann wird ein höllischer Lärm entstehen. Wer jung ist, ist glücklich; er wird noch schöne Dinge erleben.“ Die Literar. Correspondenz vom Januar 1790 zeigt, welches Aufsehen diese damals von einem literarischen Almanach veröffentlichte Briefstelle machte.

Auch Voltaire, der Geschichtsschreiber, steht wesentlich im Dienst Voltaire's, des Politikers. Wenigstens insoweit diese Geschichtswerke auf philosophischen Grundlagen ruhen.

Trefflich erzählend, aber ohne wissenschaftliche Bedeutung, ist die noch heut allgemein gelesene, lebensvolle Geschichte Karl's XII. Sie ist eine Jugendschrift Voltaire's aus den Jahren 1727 und 1728 (gedruckt 1731) und verräth noch deutlich den Einfluß der Begriffe und Anschauungen von fürstlicher Macht und Größe, welche das Zeitalter Ludwig's XIV. beherrschten; sie ist voll von Bewunderung für einen wüsten und abenteuerlichen Eroberer, welcher Voltaire in seinen späteren Jahren völlig entwachsen war. Aehnlich ist die Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand (1759—1763). Es reizte ihn die Gestalt eines schaffenden Staatsmannes, und er hat sie ungeschichtlich idealisirt. Voltaire selbst gesteht in einem Brief an Schuwaloff vom 17. Juli 1758, daß er aus den ihm vom russischen Hof anvertrauten Handschriften Vieles beseitigt habe, was nicht zum Ruhm des verherrlichten Helden beitrage; und dieses Geständniß wird um so verfänglicher, je kärglicher ihm ohnehin, wie aus einem Brief Voltaire's an die Herzogin von Gotha vom 31. Juli 1761 hervorgeht, vom Petersburger Hof die Quellen zugemessen waren. Und ferner gehören hierher die auf Veranlassung der Herzogin von Gotha geschriebenen Annales de l'Empire (1753—1754). Sie sind trocken und chronikalisch; doch rühmt Lessing (Lachm. Bd. 5, S. 468) mit Recht von ihnen, Niemand verstehe so gut als Voltaire die wichtigsten Begebenheiten in ein Epigramm zuzuspitzen.

Bedeutender sind das Siècle de Louis XIV (1751), der Précis du siècle de Louis XV (1768) und die Histoire du Parlement de Paris (1769). Wohl mag vornehmlich von diesen Werken jene tiefe Klage gelten, welche Voltaire bei dem Erscheinen von Hume's englischer Geschichte in einem Brief vom 20. Juni 1764 an Mad. Dudeffant aussprach, daß in Frankreich eine wahre Geschichtsschreibung zur Zeit noch unmöglich sei, weil der Geschichtsschreiber fortwährend beengt werde durch die Bande des Hofes, der Kirche und der Parlamente; man schreibe in Frankreich Geschichte, wie man der Akademie ein Compliment schreibe; man müsse die Worte sorgfältig wählen, damit sich Niemand verletzt fühle. Namentlich die Geschichte Ludwig's XIV. entartet nicht selten in die unwahrste Schönmalerei; Voltaire schildert, wie man geistreich gesagt hat, den König, welcher Akademien stiftete, wie die Mönche Fürsten schilderten, welche Klöster gestiftet hatten. Aber es ist von großer Bedeutung und in der Geschichte der Geschichtsschreibung gradezu epochemachend, daß dieses Buch nicht mehr blos die Geschichte des Fürsten, sondern die Geschichte des ganzen Zeitalters war. On veut essayer de peindre à la posterité, non les actions d'un seul homme, mais l'esprit des hommes dans le siècle le plus éclairé qui fut jamais. Auch das Volk kommt zu seinem Recht. Es ist zugleich eine Geschichte der Verwaltung und Finanzwirthschaft, des Handels und des Gewerbes, der kirchlichen Streitigkeiten, der Kunst und Wissenschaft, der Sitte und Bildung.

Und noch tiefer und allseitiger bethätigte Voltaire diesen weitgreifenden Gesichtspunkt in seinem geschichtlichen Hauptwerk, im Essai sur les mœurs et l'esprit des nations.

Bereits 1740 war dieses Werk für die Marquise du Chatelet begonnen. Die seit 1745 im Mercure de France veröffentlichten Fragmente trugen den Titel: Nouveau plan d'une histoire de l'esprit humain; die erste von Voltaire veranstaltete Ausgabe (Dresden 1754 ff.) ist überschrieben: Essai sur l'histoire universelle. Bei Cramer in Genf druckte er diesen Essai 1756 von Neuem, indem er sein Siècle de Louis XIV und später auch seinen

Précis du siècle de Louis XV (1762) daran anschloß, so daß das Werk wirklich bis auf die Gegenwart fortgeführt erschien. Erst 1769 erhielt es den heute allein geläufigen Titel Essai sur les mœurs et l'esprit des nations. Es schließt sich unmittelbar an Bossuet's Discours sur l'histoire universelle (1681) an; der einseitig kirchlichen Auffassung seines Vorgängers stellt Voltaire die philosophische gegenüber. Nur dem Philosophen, schrieb Voltaire im Jahr 1745 an Duclos, ziemt es, Geschichte zu schreiben.

Der Standpunkt ist unangreifbar. Voltaire bestimmt in den erläuternden Nachträgen (XXIV, 548) als Zweck der Geschichtsschreibung, daß sie nicht blos eine Erzählung der äußeren Begebenheiten sein dürfe, welche ja ohnehin meist nur sehr entstellt auf uns gekommen, sondern vielmehr eine Geschichte des menschlichen Geistes, deren Aufgabe es sei, zu zeigen, durch welche Entwicklungskämpfe der Mensch sich allmählich aus der Barbarei zur Bildung erhoben. „Man hat daher“, fügt Voltaire hinzu, „seine Aufmerksamkeit nicht ausschließlich auf die ungeheuerliche Masse von Thatsachen gerichtet, welche sich gegenseitig ablösen und aufheben, sondern man hat sich auf die wichtigsten und unzweifelhaftesten beschränkt, dabei aber den Leser selbst in Stand gesetzt, die Unterdrückung, das Wiederaufleben, den Fortschritt des menschlichen Geistes beurtheilen zu können.“ Voltaire begriff klar das Gewicht dieser Forderungen. Er zog alle bekannten Völker gleichmäßig in seine Betrachtung mit dem Streben nach vollster Thatsächlichkeit; fast mit noch mehr Eifer als die politischen Ereignisse behandelte er das innere Leben, die sittlichen und gesellschaftlichen Zustände und Einrichtungen, die volkswirthschaftlichen Vorgänge, die gewerblichen Erfindungen, die Geschichte der Dichtung, ja sogar der bildenden Künste. Wir haben hier zum ersten Mal den Begriff und den Anfang einer wirklichen Kulturgeschichte. Als Lessing, welcher wahrlich nicht der Vorliebe für Voltaire verdächtig ist, dieses Buch in der Berliner Zeitung zur Anzeige brachte, führte er es (Bd. 3, S. 379) mit den Worten ein, der Verfasser sei einen völlig neuen Weg gegangen, er könne mit Recht von sich rühmen, libera per vacuum posui vestigia princeps. Nicht blos die

nächststehende englische Schule von Ferguson, Hume, Gibbon und Robertson, sondern, wie Villemain (Tableau de la littérature au 18e siècle, 17. Vorlesung), Schlosser (Geschichte des achtzehnten Jahrh., Heidelberg 1843, Th. 2, S. 474) und Buckle (Geschichte der Civilisation; übersetzt von A. Ruge. 1860. Bd. 1. Abth. 2, S. 271) einstimmig hervorheben, die gesammte neuere Geschichtsschreibung hat hier ihren Ausgangspunkt. Aber allerdings bleibt die Ausführung weit zurück hinter dem großangelegten Plan. Voltaire ist auch in der Geschichtsschreibung lediglich Parteimann. Es fehlt ihm durchaus nicht an sehr sorgfältigen und eingehenden Vorstudien, obgleich er diese nirgends äußerlich zur Schau stellt; oft leuchtet, wie Villemain für einzelne Abschnitte nachweist, sehr deutlich Ausdruck und Färbung selbst sehr entlegener Quellenschriften hindurch. Aber Voltaire wird blind und leidenschaftlich und thut den Thatsachen Gewalt an, so oft sein Haß gegen die herrschende Kirche in's Spiel kommt. Er ist ungerecht, denn er unterscheidet keine Zeit. Er mißt alle Zeiten und Völker nach dem einen und selben Maßstab; er kennt das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung nicht. Er ahnte etwas von dem tiefsinnigen Satz, daß die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sei; aber die Fassung und Anwendung dieses Satzes ist bei ihm eine noch durchaus einseitige und beschränkte.

Von demselben Geist sind die geschichtlichen Abhandlungen Voltaire's im philosophischen Wörterbuch getragen. Die Christenverfolgungen unter den Römern läßt Voltaire vornehmlich auf Anstiften der Juden geschehen. Die ersten Christen selbst erscheinen fast immer nur als selbstsüchtige Meuterer; unter Trajan, meint er, hätten die Christen mehr als zweimalhunderttausend Menschen in Asien getödtet; sie wurden bestraft, fügt er hinzu, aber weniger als sie verdienten, denn leider seien sie ja noch immer vorhanden. Das Mittelalter ist für Voltaire nur ein wüstes Gewirr von Verbrechen, Thorheit und Elend, unter welchem man dann und wann wohl auch vereinzelte Tugenden und vereinzeltes Glück finde, wie in wilder Einöde hie und da einige vereinzelte Wohnungen. Es ist ein

schlagender Beweis für den ungeschichtlichen Sinn Voltaire's, wenn im Gegensatz als das höchste Musterbild in Religion, Sitte und Verwaltung, China erscheint, das, damals in Wirklichkeit noch unbekannt, fast von allen französischen Schriftstellern phantastisch zu einem ganz fabelhaften Traumland unerhörter Vortrefflichkeit emporgehoben wurde. Die heiligen Bücher der Hindus und Parsen erscheinen als Meisterwerke an Weisheit, Confucius und Zoroaster überragen Moses, die Propheten und die Apostel. Die alten Aegypter und Germanen sind Deisten. Julianus Apostata ist einer der größten Helden und Weisen; nur aus Staatsklugheit mußte er sich dem Aberglauben des Heidenthums geneigt zeigen.

Es ist gewiß, diese Uebertreibungen sind thöricht und unwahr; und doch liegt in ihnen ein sehr bedeutender Zug. Man suchte in der Vergangenheit die Bürgschaft für die Zukunft. Man wollte zeigen, daß man sich nicht eitel für unausführbare Träumereien erhitze und daß in anderen Zeitaltern und unter glücklicheren Erdstrichen bereits verwirklicht gewesen, was man als zu erstrebendes Endziel hinstellte.

3. Voltaire als Dichter.

Voltaire eröffnete seine glänzende Laufbahn mit dichterischen Werken; und als Dichter ist er zunächst auch berühmt geworden. Und doch war die Dichtung für ihn niemals ein inneres Bedürfniß, niemals der angeborene und naturnothwendige Ausdruck seiner tiefsten Eigenthümlichkeit. Reim, Erzählung und Bühnendarstellung werden, insofern sie nicht lediglich aus Eitelkeit und äußerer Glanzsucht hervorgehen, von ihm besonders darum ergriffen, weil sie die faßlichste und gewinnendste Form sind, sein religiöses und politisches Denken in die weitesten Kreise zu bringen. Seine Dichtungen sind Pamphlete. Von einem seiner Stücke, von Olympia, sagt Voltaire in einem Brief an Dalembert (25. Februar 1762) ganz ausdrücklich, er habe diesen Stoff gewählt, weniger um eine Tragödie zu schreiben, als vielmehr um am Ende des Stücks Anlaß für Betrach-

tungen über Mysterien, über die Uebereinstimmung der alten und neuen Opfer, über die Pflichten der Priester und über die Einheit Gottes zu finden. Die neuere Kunstlehre pflegt solche ausschließlich auf äußere Rücksichten und Zwecke gerichtete Dichtung als Tendenzdichtung zu bezeichnen; Voltaire ist Tendenzdichter.

Nirgends daher der frische und belebende Hauch ächt dichterischer Stimmung. Seine Gestalten und Situationen sind nur verständig ausgeklügelte Beispiele und Sinnbilder allgemeiner Begriffe. Alles ist lehrhaft; Alles geht auf epigrammatische Zuspitzung, auf augenblickliche Nutzanwendung. In allen Dichtarten hat sich Voltaire versucht; selbst die höchsten Aufgaben im Drama, im Epos und in der Lyrik dünkten seinem kühnen Wagen erreichbar. Aber ein Lied aus voller Brust ist ihm nicht gelungen: seine Hymnen und Oden sind zum größten Theil schwülstig; sein Epos ist ohne Gestalt und Leben; seine Dramen sind voll schöner und edler Gedanken, oft von überraschenden Einzelheiten, aber ohne dramatische Handlung und Spannung. Heimischer ist er in der zwitterhaften Gattung des Lehrgedichts. Und am besten gelingen ihm die epigrammatischen kleinen Gedichte, die sogenannten Poésies fugitives, und die satirischen Erzählungen. Voltaire ist Meister, wo der Esprit ausreicht; er ist das Genie des Esprit.

Die Tragödien.

Die bedeutendsten Tragödien Voltaire's sind: Oedipus, aufgeführt 1718; Brutus 1730; Zaire 1732; La mort de César 1735, im öffentlichen Theater erst 1743; Alzire 1736; Mahomet 1742; Merope 1743; Semiramis 1748; Rome sauvée 1750, in Paris erst 1752; L'Orphelin de la Chine 1755; Tancred 1760.

Einzelne dieser Stücke, wie besonders Zaire, verharren in den Schranken der ausschließlich auf den Einzelmenschen bezüglichen Leidenschaft der Liebe und Eifersucht; die meisten aber treten hinaus in das öffentliche Leben, in die drangvollen Kämpfe des Staats und der Kirche. Corneille und Racine hatten das Königthum und

den Glauben verherrlicht; Voltaire schildert am liebsten die Größe römischer Freiheit und die Gräuel pfäffischen Trugs. In eine unterdrückte Zeit warf Voltaire die flammenden Gestalten eines Brutus, Cäsar, Catilina und Cicero, die, wenn nicht durch festumrissene Charakterzeichnung, so doch durch leidenschaftliche Begeisterung und volltönende Rede, schlummernde Ideale wachriefen. Ja Voltaire verargt sich dabei nicht, absichtlich die unleugbaren Ereignisse zu fälschen, wenn solche Fälschung von seinen Zwecken erfordert scheint. Hatte Shakespeare mit tiefblickendem Geschichtssinn die Darstellung Cäsar's bis zur verhängnißvollen Entscheidung der Schlacht von Philippi weitergeführt, so bricht Voltaire's Cäsartragödie, obgleich offenkundig von der Anregung Shakespeare's ausgegangen, mit dem Tode des Helden selbst ab und endet mit der berühmten Rede, daß die Knechtschaft nicht siegen solle über die Freiheit. Semiramis und L'Orphelin de la Chine wurzeln in derselben Stimmung. Wie also erst die religiösen Stoffe, bei denen Voltaire's Hoffen und Streben noch so unendlich tiefer betheiligt ist? Hatte Voltaire schon als aufstrebender Jüngling im Œdipe zu sagen gewagt, daß die Priester nur Kraft und Bestand hätten, weil das Volk thöricht genug sei, an sie zu glauben, so wird dieser Gedanke im Mahomet unbedenklich zum Grundmotiv des ganzen Stücks ausgesponnen. Mahomet ist nichts als ein kalter Betrüger oder, wie Voltaire selbst in einem Brief an Friedrich den Großen (XXXV, 557) sich ausdrückt, ein Tartuffe mit dem Schwert in der Hand. Am 1. September 1742 schreibt Voltaire an César de Missy, den französischen Gesandtschaftsprediger in England: „Mahomet ist Tartuffe le Grand. Ich habe in diesem Werk zeigen wollen, zu welch fürchterlichen Ausschweifungen der Fanatismus schwache Seelen führt, wenn diese unter der Leitung eines Schuftes stehen; mein Stück stellt unter dem Namen Mahomet's den Prior der Jacobiner dar, welcher den Dolch in die Hand Jacques Clement's legt." Es ist ebenso verwunderlich, daß Benedict XIV., als Voltaire die Kühnheit hatte, ihm den Mahomet zuzusenden, ihm einen Dankbrief schreiben und sich mit ihm auf eine literarische Discussion einlassen konnte, wie es

verwunderlich ist, daß Napoleon bei der großen Fürstenzusammenkunft in Erfurt grade den Tod Cäsar's aufführen ließ.

Bei dem ersten Erscheinen des Œdipe erklärte der alte Lamotte staunend, Corneille und Racine hätten jetzt einen würdigen Nachfolger gefunden. Auch Laharpe ist noch derselben Meinung. Wie man aber auch über den dichterischen Werth jener beiden Tragiker denke, von einer Ebenbürtigkeit Voltaire's kann unter keinen Umständen die Rede sein. Die Angriffe Lessing's und A. W. Schlegel's bestehen in unveränderter Kraft. Heute spielt die Comédie française sieben Mal Racine, ehe sie Voltaire ein Mal an die Reihe kommen läßt.

Man pflegt Voltaire auch in der Tragik als einen Neuerer zu betrachten. Und in der That sind die mannichfachsten Neuerungen bemerkbar; wie er auch kritisch einzelne Uebelstände des französischen Bühnenwesens oft in den schärfsten Ausdrücken zur Sprache gebracht hat. Er hat den Engländern manches abgeguckt. War bisher die französische Tragödie ohne Liebesintriguen undenkbar gewesen, so legt Voltaire Werth darauf, daß er Tragödien ohne diese pflichtschuldige Zuthat geschrieben; ja er giebt, mit offenem Spott über die in seinem Jugendwerk dargestellte Leidenschaft Philoktet's für Jokaste, in der Widmungsvorrede zur Zulime den von Liebesintriguen befreiten Stücken den entschiedensten Vorrang. Voltaire wagte in der Zaire französische, und in anderen Stücken sogar chinesische, amerikanische und afrikanische Helden, sowie in der Alzire eine Begebenheit aus der neueren Geschichte darzustellen, während bis dahin die Hoffähigkeit der tragischen Helden und Fabeln in weit engere Grenzen eingeschlossen gewesen. Er bestrebt sich, die Tragödie handlungsreicher, scenisch bewegter zu machen: il faut frapper l'âme et les yeux à la fois, sagt er in der Vorrede zu Tancrède. In der Eriphyle und in der Semiramis wagte er sogar die schattenhaften Geister der Abgeschiedenen herbeizurufen. Jedoch die ungelenke und geschmacklose Art, wie er hier englische Vorbilder handhabt, zeigt hinlänglich, daß es nur auf einige äußerliche Theaterwirkungen abgesehen ist. Alles, was nur im Geringsten

tiefer in die alten Verschanzungen eindringt, findet in Voltaire einen unerbittlichen Gegner. Der innerste Kern des Classicismus gilt auch ihm als unantastbar.

Damit ist von Hause aus bezeichnet, wie das Verhältniß war, welches Voltaire zu den Alten und zu Shakespeare hatte.

Voltaire kennt die Alten nicht und spricht daher von ihnen immer nur mit jener selbstgefälligen Ueberhebung, welche einzig der Unwissenheit eigen ist. Nach seiner Ansicht (vergl. Essai sur les mœurs, XVII, 243) wiegt die Mandragola Machiavelli's den ganzen Aristophanes auf, der rasende Roland die Odyssee, das befreite Jerusalem die Iliade; nach einigen Jahrhunderten, meint er, werde man gar nicht erst solche Vergleiche anstellen. Die griechischen Tragödien, sagt L'Ingénu im zwölften Kapitel (XXI, 279), sind gut für die Griechen; wer aber die Iphigenie, die Phädra, die Andromache, die Athalie der Franzosen kennt, kann freilich an ihnen weder Entzückung noch Rührung finden. Ebenso schreibt Voltaire im Jahr 1768 an Horace Walpole, daß alle griechischen Tragödien gegen Corneille und Racine Schülerarbeiten seien; Paris habe viel mehr Menschen von Geschmack als Athen je gehabt habe. Im März 1737 sagte er Friedrich dem Großen die alberne Schmeichelei, daß Athen dereinst weit hinter Berlin zurückstehen werde.

Als Voltaire diese abgeschmackten Prahlereien auch in der Vorrede zur Semiramis wiederholte, fertigte ihn Lessing in der Dramaturgie mit der kurzen Bemerkung ab, hie und da möchte vielleicht ein Ausländer, der die Alten auch ein wenig gelesen, demüthig um die Erlaubniß bitten, anderer Meinung sein zu dürfen.

Und dieselbe Ueberhebung auch in der Beurtheilung Shakespeare's. Es ist Thatsache, daß Voltaire der Erste war, welcher in Frankreich die Aufmerksamkeit auf Shakespeare lenkte. Wie wenig Shakespeare noch um die Mitte des vorigen Jahrhunderts in Frankreich bekannt war, erhellt am besten daraus, daß, als Voltaire der französischen Akademie eine Uebersetzung der drei ersten Akte von Shakespeare's Julius Cäsar überreichte, Dalembert im amtlichen Dankschreiben vom 8. September 1762 das Geständniß machte, die

Akademie habe die Urschrift nicht zum Vergleich zur Hand gehabt (XLII, 230). Aber es ist irrig, wenn die Schrift über den Einfluß Shakespeare's in Frankreich von Albert Lacroix (Brüssel 1856) im Verhalten Voltaire's zu Shakespeare zwei Epochen unterscheidet: eine Epoche der freudigsten Anerkennung, welche von 1729—61, und eine Epoche der neidischen Verwerfung, welche von da bis zu Voltaire's Tod zu setzen sei. Voltaire, der Verfasser der englischen Briefe, der Dichter der Zaire, des Brutus und Julius Cäsar, und Voltaire, der Greis, welcher 1761 unter dem angenommenen Namen Jérôme Carré einen Appel à toutes les nations de l'Europe schrieb, 1762—64 den Commentar zu Corneille mit jener Uebersetzung des Shakespeare'schen Julius Cäsar drucken ließ, 1776 den Brief an die Akademie und 1778 die Widmungsepistel der Irene für dieselbe Körperschaft verfaßte, stehen durchaus auf demselben Standpunkt: der eine hat ebensowenig uneingeschränktes Lob wie der andere uneingeschränkten Tadel. Nicht blos jene Briefe an die Akademie nennen Shakespeare einen trunkenen Wilden, einen plumpen Seiltänzer, einen Hanswurst in Lumpen, einen jämmerlichen Affen, einen Thespis, der aber auch zuweilen ein Sophokles sein könne und unter schmutzigen Trunkenbolden oft auch Helden schaffe, in deren Zügen Majestät liege; sondern schon 1728 hat Voltaire (VIII, 317) Shakespeare's Stücke des monstres en tragédie geheißen und der Zwiespältigkeit seiner Empfindung drastischen Ausdruck gegeben. In den englischen Briefen (1734) wirft er Shakespeare Mangel an allem Geschmack und völlige Unkenntniß der dramatischen Regel vor: le mérite de cet auteur a perdu le théâtre anglais . . . il ne faudrait pas l'imiter und heißt seine Tragödien des farces monstrueuses (XXII, 149). Als im Jahr 1736 Voltaire sein Shakespeare nachgebildetes Stück La mort de César druckte, nannte er in der Vorrede sein Vorbild un ouvrage monstrueux (III, 309), das in's Französische zu übersetzen unmöglich sei. Und nicht minder stammt bereits aus dem Jahr 1748 jene berühmte Vorrede zur Semiramis, in welcher Voltaire meint, es scheine, als habe die Natur im Kopf Shakespeare's Alles vereinen wollen, was sie Hohes und

Großes und was sie Rohes und Abscheuliches hervorbringen könne; il semble que la nature se soit plue à rassembler dans la tête de Shakespeare ce qu'on peut imaginer de plus fort et de plus grand avec ce que la grossièreté sans esprit peut avoir de plus bas et de plus détestable. Die Tragödie von Hamlet, le fruit de l'imagination d'un sauvage ivre, sei so roh und gemein, daß deren Aufführung in Frankreich und Italien selbst nicht der niedrigste Pöbel dulden würde. Und umgekehrt hat sich auch der alternde Voltaire nicht den Vorzügen Shakespeare's völlig verschlossen. Am 28. Februar 1764 schreibt Voltaire an Saurin, daß Shakespeare bei aller Rohheit und Lächerlichkeit doch wie Lope de Vega so naive und naturwahre Züge und eine so ergreifende Fülle der Handlung habe, daß alle Raisonnements Corneille's, mit Shakespeare verglichen, wie Eis wirken. Im philosophischen Wörterbuch (1764) nennt er Shakespeare un génie, in dessen Werken man Stücke finde qui élèvent l'imagination et qui pénètrent le cœur (XVII, 210). Vergl. einen Brief Voltaire's an Horace Walpole vom 15. Juli 1768. Die Nachahmung Shakespeare's ist, wie Voltaire in der Vorrede zur Semiramis selbst eingesteht, bei ihm nie mehr gewesen als die alleräußerlichste Entlehnung einzelner, auf Effect berechneter Züge, Wendungen und Motive; oft sogar sehr unverständig, wie z. B. die Erscheinung des Gespenstes am hellen Tage in der Semiramis (vergl. Lessing's Dramaturgie, 11. Stück). Grade für die feinsten Schönheiten Shakespeare's ging Voltaire Sinn und Gefühl ab. Jenen tief den Irrgängen des menschlichen Herzens abgelauschten Zug, daß Othello nochmals die Geliebte leidenschaftlich umarmt, bevor er ihr den Tod giebt, verwirft Voltaire (XXIV, 210) als unmenschlich und geschmacklos. Voltaire's Verhalten in der Nachahmung Shakespeare's gleicht demjenigen unkünstlerischer Baumeister, welche die bauliche Kernform platt, nüchtern, rein handwerksmäßig aufführen und sodann den Anforderungen der Kunst Genüge gethan zu haben meinen, wenn sie mit Stuck und Mörtel einige in die Augen fallende Zierrathen ansetzen.

Wie durchaus folgerichtig also, daß Lessing, welcher die große geschichtliche Aufgabe erfüllte, an die Stelle der Künstelei wieder die Natur, an die Stelle des französischen Klassicismus wieder die tiefe Ursprünglichkeit Shakespeare's zu ihrem unverbrüchlichen Recht zu bringen, seine Keulenschläge mit verdoppelter Stärke vornehmlich auf Voltaire richtete. In Voltaire schien dieser auf Leben und Tod bekämpfte Klassicismus eben wieder mit verjüngter Kraft zu erstehen. Voltaire's Tragik mußte in ihrer Hohlheit und Nichtigkeit bloßgestellt sein, ehe die wahre, für alle Zukunft maßgebende Denkweise Lessing's einen fruchttragenden Boden finden konnte.

Die Henriade und die Lehrgedichte.

Es ist der untrügliche Unterschied zwischen Dichter und Schöngeist, daß der Dichter immer nur aus der inneren Nothwendigkeit seiner Natur schafft, der Schöngeist aber sich wie ein rechnender Kaufmann von den wirklichen oder vermeintlichen Wünschen und Bedürfnissen des Tages abhängig macht. Voltaire hat ein Epos gedichtet, nicht, weil seine Natur ihn nach dem Epos drängte, sondern lediglich, weil der französischen Literatur das Epos fehlte. Der Ruhm, diese Lücke ausgefüllt zu haben, schien vielversprechend und unvergänglich.

Voltaire war zum Epos noch weniger berufen als zum Drama; denn das Epos ist in neuerer Zeit überhaupt ein Ding der Unmöglichkeit. Das große Volksepos im Stil Homer's und der Nibelungen, die künstlerische Klärung und Zusammenfassung der lebendigen Götter- und Heldensage, kann nur im heroischen Jugendalter eines Volks, d. h. nur in jenen lebensfrischen Zeitaltern erblühen, in welchen das Geistesleben und die schlichte Einfalt der Sitte noch naiv mit den sinnlichen Bedürfnissen und Thätigkeiten zusammengehen; und selbst für das unendlich abgeblaßtere Kunstepos Vergil's und Tasso's ist kein Raum mehr, denn die grübelnde Verstandesbildung und die regelrecht geordneten Sitten und Zustände der modernen Zeit rauben den sagenhaften phan-

tastischen und romantischen Hintergrund. Schiller war sich sehr wohl der Gründe bewußt, warum er den einst flüchtig gefaßten Plan, Friedrich den Großen zum Helden eines Epos zu machen, nicht zur Ausführung brachte. Das moderne Epos ist der Roman. Voltaire hatte eine sehr klare Einsicht in diese abmahnende Lage der Dinge. Im Schluß seiner Abhandlung über die epische Dichtung, welche er der Henriade beigefügt hat, sagt er ausdrücklich, daß die neueren, und namentlich die französischen Sitten und Zustände für die epische Dichtung wenig geeignet seien; der Geist des Volkes sei dazu zu einseitig verständig, zu verbildet, ja zu prosaisch. Aber die Eitelkeit, der französischen Literatur, welche einem Dante, Ariost und Tasso, einem Camoens und Milton nichts Ebenbürtiges an die Seite stellen konnte, seinerseits ein solches Epos geben zu wollen, war stärker als die wissenschaftliche Einsicht. Er glaubte, ein Epos schaffen zu können, das in Wahrheit ein Epos sei und doch jenem nüchtern verständigen Sinn seines Volkes und seines Zeitalters entspreche. Die Wahl geschichtlicher Helden dünkte ihm ein vermittelnder Ausweg. Aus diesem Grund, fügt Voltaire in jener Abhandlung hinzu, habe er einen wirklichen Helden gewählt statt eines sagenhaften, wirkliche Kriege statt phantastischer Kämpfe, allegorische Sinnbilder der Wahrheit statt Götter, die nur der Phantasie entsprängen.

Das Gedicht erschien zuerst im Jahr 1723, heimlich in Rouen gedruckt, unter dem Titel: „La Ligue ou Henri le Grand.“ Eine erweiterte Umarbeitung, d. h. diejenige Gestalt, in welcher es jetzt vorliegt, erhielt es später in London. Von nun an führte es den Titel: „La Henriade.“ Es war der Königin von England gewidmet, der Gemahlin Georg's II. (1728).

Die zehn Gesänge der Henriade umfassen den nach der Ermordung der Guisen (1588) zur Bezwingung der Ligue geschlossenen Bund Heinrich's III. und seines Schwagers, des nachmaligen Heinrich IV. Der Verlauf der Fabel ist wesentlich gereimte Geschichtserzählung, obgleich es der Verfasser für ein unbedingtes Erforderniß der Poesie hielt, dann und wann absichtlich von der

geschichtlichen Wahrheit abzuweichen. Auf die Form war Vergil, welchen Voltaire weit über Homer stellt, durchweg vom entschiedensten Einfluß. Auch dem Italiener Malmignati, der 1623 Ludwig XIII. einen Enrico widmete, entlehnte er manche Erfindung.

Der Anfang führt sogleich in die volle Mitte der darzustellenden Ereignisse, deren Entstehung dann in einer nachträglichen Erzählung mitgetheilt wird; ein Sturm, eine verlassene Geliebte, deren Leidenschaft den Lauf des Helden aufzuhalten drohte, eine Schilderung der Unterwelt und des Aufenthaltes der Seligen, eine Weissagung der künftigen Schicksale des Vaterlandes, und selbst eine schmeichelnde Hinweisung auf die dereinstige Bedeutung eines fürstlichen Jünglings aus dem Stamme des Helden. Die Götter, welche Vergil durch die Ueberlieferung der geheiligten Sage und den noch immer lebendigen Glauben des Volkes ganz naturgemäß zu Gebote standen, ersetzt Voltaire durch allegorische Gestalten, durch Personificationen der Zwietracht, der Politik, des Fanatismus, der Liebe, und fast aller Leidenschaften. Wenn irgendwo, so haben wir hier ein Recht, von todter Maschinerie zu sprechen. Nirgends auch nur der leiseste Anflug von zwingender Charakterzeichnung, von örtlicher und zeitlicher Färbung. Alle Helden sprechen durchaus im Sinn und Geist Voltaire's; sogar die Newton'sche Physik wird ihnen in den Mund gelegt. Ueberall mehr Betrachtung als Gestaltung, mehr Rednergabe als Dichterkraft. Schön, künstlerisch schön sind nur einzelne Episoden, wie vor Allem die tief ergreifende Schilderung der Bartholomäusnacht, die Ermordung Heinrich's III. und die Schlacht von Ivry; und schön sind nur die Verse, an Glätte und Wohllaut vielleicht die vollendetsten, die Voltaire geschrieben hat.

Das verwerfende Urtheil über die Henriade ist jetzt einstimmig. Selbst die französische Kritik, in dem Festhalten der überkommenen Meinungen und Vorurtheile sonst so zäh, wagt sie jetzt kaum noch in Schutz zu nehmen. Aber auf die Zeitgenossen war die Wirkung der Henriade dennoch äußerst machtvoll. Die Reinheit und Verdienstlichkeit des Inhaltes verdeckte die Schwäche der Form.

Es ist ein Lied zur Verherrlichung der religiösen und bürgerlichen Freiheit, ein ernster Mahnruf zu Milde und Duldung, zu Bildung und Aufklärung. Heinrich IV., von den Schriftstellern des siebzehnten Jahrhunderts entweder geschmäht oder vergessen, ist nur darum der Held des Gedichtes, weil er der Held der Freiheit und des Fortschrittes ist, oder wenigstens von Voltaire als solcher aufgefaßt und dargestellt wird. Friedrich der Große hatte für die Henriade die ausgesprochenste Vorliebe; er, der gewaltigste Vorkämpfer der religiösen Freiheit und Duldsamkeit, sah in ihr sein eigenstes Glaubensbekenntniß.

Am besten nennen wir die Henriade ein episches Lehrgedicht, wie wir Nathan den Weisen ein dramatisches Lehrgedicht nennen. Die Henriade ist keine dichterische, aber eine geschichtliche That.

Und fast möchte man wünschen, Voltaire wäre öfters diesen Weg gewandelt. Denn seine eigentlichen Lehrgedichte, die sieben Discours en vers sur l'homme (1736), die Épître à Mme du Chatelet sur la philosophie de Newton (1736), das Poème sur la loi naturelle (1752), das Poème sur le désastre de Lisbonne (1755) und andere Gedichte dieser Art entbehren zwar an sich fast durchgängig des dichterischen Hauches, waren aber sehr wirksam für die Verbreitung seiner Denkweise, wie sie noch heut die reichhaltigsten Quellen für die Beurtheilung derselben sind. Für die Größe eines Lucrez hatte Voltaire kein Auge; sein Vorbild in diesen Dichtungen war Pope; zuweilen, wie in der Épître à Mme du Chatelet sieht man die Einwirkung Thomson's.

Fluß und Wohllaut der Verse allein sind nicht im Stande, die ohnehin prosaische Dichtart über ihre engen Grenzen zu heben. Wo die Tiefe der Empfindung, und mit ihr die zwingende Bildlichkeit mangelt, da stört die gebundene Form nur die Strenge der Logik.

Die Pücelle und die satirischen Erzählungen.

Man hat oft die Frage aufgeworfen, woher es komme, daß Voltaire als Lustspieldichter so wenig Erfolg hatte. Zwar wurden

seine weinerlichen Lustspiele, l'Enfant prodigue, Nanine und die Schottländerin (vergl. Lessing's Dramaturgie, 12. und 21. Stück), einst überall aufgeführt und in fremde Sprachen übersetzt; aber jetzt werden sie nicht mehr gelesen. Die Possen und Charakterstücke Voltaire's fanden schon die Zeitgenossen plump und langweilig. Voltaire hatte nur Sinn für die Lächerlichkeiten der Meinungen, nicht für die Lächerlichkeiten der Charaktere.

Und damit ist die Grenze von Voltaire's komischer Kraft bezeichnet. So glänzend und durchschlagend sein Witz ist, so bezieht er sich doch immer nur auf Widersprüche und Ungereimtheiten der Verstandesbildung.

Die bekannteste komische Dichtung Voltaire's ist das verrufene Gedicht von der Pucelle d'Orléans. Es wurde bereits zu Ende der zwanziger Jahre begonnen, seit 1735 gingen in Voltaire's Freundeskreis mehr oder weniger vollständige Abschriften um. Gegen das Ende des Jahres 1755 erschien ohne Wissen des Dichters eine verstümmelte Ausgabe mit 15 Gesängen, von dem Capuziner Maubert veröffentlicht. Sie giebt als Druckort Löwen an, ist aber wohl in Frankfurt gemacht. Rasch folgten weitere Drucke: aus demselben Jahre 1755 kennen wir deren fünf. Es war ein Gebot der Klugheit, daß Voltaire endlich im Jahr 1762 sich zu eigener Herausgabe entschloß. Er dämpfte und milderte überall und strich die anstößigsten Stellen. Vergeblich. Die ursprünglichen, bereits bekannten Lesarten blieben doch in Geltung, und alle späteren Herausgeber haben sich bemüht, sie in Beilagen und Anmerkungen wiederherzustellen.

Es ist offen ausgesprochene Absicht dieses Gedichts, das altväterische Chapelain'sche Epos, La Pucelle ou la France délivrée (1656), zu verhöhnen. In demselben ist Jeanne d'Arc schwerfällig gefeiert als die inspirirte, reine Jungfrau aus dem Volke. Reizte schon an und für sich Chapelain's Anspruch, Frankreich das nationale Epos geschenkt zu haben, den Spott des Dichters der Henriade, so wurde dieser Spott noch ganz besonders dadurch geweckt, daß Chapelain zur Heldin seiner Dichtung ein Bauernmädchen — eine

Schenkdirne, wie Voltaire sagt — gemacht und dadurch die Würde des Epos verletzt, und daß er dieses Mädchen als inspirirt gefeiert und von seiner Jungfräulichkeit so viel Wesens gemacht hatte. Inspiration ist für Voltaire Unsinn und Jungfräulichkeit ein Gegenstand ungläubiger Verspottung. Er giebt beides dem Gelächter preis: den Verkehr des Himmels mit der Heldin und ihre Reinheit. Weibliche Sitte und Tugend wird auf's Frivolste verhöhnt. Ja dieses Thema trägt, als das dankbarere, vornehmlich die Kosten des Spottes:

Jeanne montra sous féminin visage,
Sous le corset et sous le cotillon,
D'un vrai Roland le vigoureux courage.
J'aimerais mieux, le soir, pour mon usage
Une beauté douce comme un mouton;
Mais Jeanne d'Arc eut un cœur de lion,
Vous le verrez, si lisez cet ouvrage.
Vous tremblerez de ses exploits nouveaux;
Et le plus grand de ses rares travaux
Fut de garder un an son pucelage.

Was niedrig und liederlich, was zweideutig und frech ist, wuchert hier in üppigster Fülle. Es wirft ein grelles Licht auf die tiefe Sittenverderbniß des Zeitalters, daß fürstliche Gönner und Gönnerinnen und die gesammte vornehme Welt so viel Vorliebe und Bewunderung für diese „Bagatelle" haben konnten; um so greller, da das Ganze als Ganzes trotz aller prickelnden Einzelheiten einförmig und langweilig ist. Aber es ist nicht zu übersehen, daß unter aller dieser arabeskenhaften Verkleidung die tiefere Absicht doch immer wieder unverlierbar hervorbricht. Für den oberflächlichen Betrachter mochte es der höchste Reiz sein, daß König Ludwig und Madame Pompadour, daß die ersten Staatsmänner des Reichs und die persönlichen Feinde des Dichters mit unerhörter Dreistigkeit verspottet und zermalmt wurden; und sicher waren grade diese Spöttereien und Anzüglichkeiten vornehmlich der Grund, warum Voltaire durch die von seinen Gegnern ausgegangene Veröffentlichung in so peinliche Angst versetzt ward. Und doch griff der geißelnde Spott tiefer. Mit der Verhöhnung und Erniedrigung

der göttlichen Sendung, mit welcher nach der Ueberlieferung die Jungfrau betraut war, wurde auch der katholische Wunderglaube, ja die Weihe des angestammten Königthums, zu dessen Rettung sie gesendet war, verhöhnt und erniedrigt. Der geschichtlichen Figur des Mädchens von Orléans, das schließlich der ketzerrichtenden Kirche zum Opfer fiel, kann der Historiker Voltaire seine Sympathie nicht versagen. Er hat denn auch ihr Ende in seinem Epos nicht mitbehandelt und die Satire desselben gilt nicht sowohl ihrer Person, die mit verhältnißmäßiger Würde durch den Schmutz des Gedichtes hindurchschreitet, als den die Jungfrau umgebenden Figuren des Hofes und der Kirche, vom König und seiner Maitresse Agnes Sorel bis zu den Mönchen und Nonnen. Sein verletzendster Spott gilt denen, die das Mädchen in's Verderben gestürzt haben und die ja auch seine eigenen Feinde sind.

Am vollsten sprüht und sprudelt Voltaire's Witz in den kleinen satirischen Erzählungen.

Die bedeutenste ist L'Ingénu (1767). Der Grundgedanke ist die Verwunderung und die Kritik des gesunden und schlichten Menschenverstandes über die Willkürlichkeiten und Künsteleien des Glaubens und der geltenden Sitte. L'Ingénü ist ein nach Europa verschlagener Hurone. Verwandte nehmen sich seiner an und beschließen, ihn zu taufen. L'Ingénü liest die Bibel und will sich durchaus beschneiden lassen, da in der Bibel kein unbeschnittener Mann sei. Nur mit Mühe kann ihn der Prior überzeugen, daß diese Ceremonie jetzt außer Gebrauch gekommen. Endlich verspricht der Hurone, die Taufe zu nehmen. Zuvor aber muß er beichten. Er thut es. Nachher aber verlangt er, daß der Beichtvater auch ihm beichte, denn im Briefe Jacobi stehe geschrieben, einer solle dem andern beichten. Am Tage der Taufe ist er verschwunden; nach vielem Suchen findet man ihn mitten in einem Fluß, die Hände über die Brust gekreuzt. Man sucht ihn zu überzeugen, daß sich inzwischen die Sitten geändert; aber er beharrt fest darauf, da in der Bibel Alle im Fluß getauft würden. Nur Fräulein von St-Yves, zu welcher er eine stille Neigung im Herzen trug, kann

ihn zu der jetzt üblichen Taufart bewegen. Sie wird seine Taufpathin. Nach einiger Zeit gesteht L'Ingénü dem Fräulein seine Liebe. Diese weist ihn erröthend an ihre Verwandten. L'Ingénü kann schlechterdings nicht begreifen, warum es hier noch der Einrede eines Dritten bedürfe. Doch giebt er auch jetzt nach. Sein Onkel macht ihm den Vorschlag, er solle Geistlicher werden, ein Priorat sei ihm sicher. L'Ingénü bezeugt ihm für diese Güte den wärmsten Dank; aber zu diesem Beruf könne er sich nur entschließen, wenn daraus kein Hinderniß für seine Verheirathung mit dem Fräulein erwachse. Der Onkel bedeutet ihm, daß seine Liebe göttlichen und menschlichen Gesetzen widerspreche, da das Fräulein seine Taufpathin sei. Der Hurone führt wieder die einfache Thatsache an, die Bibel enthalte nichts von einem solchen Verbot. Die Tante verfällt auf den Ausweg, den Papst um Dispens zu bitten. L'Ingénü umarmt die Tante. „Wer ist denn der herrliche Mann, der mit so großer Güte die Burschen und Mädchen in ihrer Liebe begünstigt; ich will ihn augenblicklich sprechen." Man erklärt ihm, wer der Papst sei, und L'Ingénü war erstaunter als je zuvor. „Davon steht wieder kein Wort in Eurem Buch, lieber Onkel; ich bin hier in der Bretagne und ich soll zu einem Mann gehen, welcher am Mittelmeer wohnt und nicht einmal meine Sprache versteht, und soll diesen um Erlaubniß bitten, Fräulein St-Yves lieben zu dürfen?" L'Ingénü will sich der Geliebten bemächtigen, er beruft sich auf die Rechte und Forderungen der Natur; der Onkel sucht ihm zu beweisen, daß die vom Staat verordneten Gesetze den Vorzug verdienen, daß ohne diese das Leben nur ein unausgesetztes Raubleben sein würde, daß Richter, Priester, Verträge nöthig seien zur Aufrechterhaltung der Sitte. L'Ingénü antwortet ihm mit jener Betrachtung, welche in solchen Fällen Wilde immer in Bereitschaft haben: „Was müßt Ihr für unehrliche Leute sein, wenn Ihr solche Verschanzungen und Vorsichtsmaßregeln nicht entbehren könnt?" Fräulein St-Yves wird in ein Kloster geschickt. Man räth L'Ingénü, da er einst große Kriegsthaten gethan, an den Hof zu gehen; dort dürfe er hoffen, Fürsprache zu finden, um das

Fräulein aus dem Kloster befreien zu können. L'Ingénü macht sich auf den Weg. In einem Wirthshaus stößt er auf Hugenotten, welche ihm das Elend schildern, das Frankreich durch die Aufhebung des Edictes von Nantes erlitten; dabei erfährt er, daß die Jesuiten an allem Elend Schuld seien. L'Ingénü äußert den Vorsatz, er wolle auch diese Sache am Hof zur Sprache bringen. Die Einen halten ihn für einen großen Herrn, die Anderen für den Hofnarren. Dies Gespräch hat ein Spion der Jesuiten gehört. Dieser thut sogleich Meldung nach Versailles. Bei seiner Ankunft wird L'Ingénü in die Bastille geworfen. Dort theilt er seine Zelle mit einem Jansenisten. Beide Unglücksgefährten schließen Freundschaft. Der Jansenist fragt ihn, was er von der Seele, vom Ursprung der Ideen, was er von der Gnade und dem freien Willen halte? „Nichts," erwidert L'Ingénü; „wir und die Sterne und die Elemente stehen unter einem höchsten Wesen, das allein weiß ich; alles Uebrige ist mir ein Abgrund von Dunkelheit." Der Jansenist: „Aber, mein Sohn, das heißt Gott zum Urheber des Bösen machen." L'Ingénü: „Aber, mein Vater, Eure grace efficace thut das Nämliche; denn es ist gewiß, daß Alle, denen diese Gnade versagt worden, allzumal zur Sünde verdammt sind; wer uns aber dem Bösen überläßt, ist dieser nicht der Urheber des Bösen?" Der Jansenist vermag ihn nicht zu widerlegen. L'Ingénü erzählt ihm viel von seiner Liebe, und der Jansenist tröstet ihn, obgleich er die Liebe bis dahin für eine Todsünde gehalten. Inzwischen war das Fräulein aus dem Kloster entsprungen. Sie war nach Versailles gekommen, die Befreiung L'Ingénü's zu erwirken. Sie kann diese nicht erreichen, bis sie endlich dem Drängen nachgiebt und diese Freiheit mit ihrer Ehre erkauft. L'Ingénü wird frei. Fräulein St-Yves aber stirbt aus Gram über die verlorene Ehre. L'Ingénü wird Officier, thut Wunder der Tapferkeit und bewahrt liebend das Angedenken des Fräuleins bis an sein Ende.

Nicht minder berühmt ist Candide ou l'optimisme (1759). Es ist die Geschichte eines Pechvogels, dem es in der Welt ganz entsetzlich schlecht ergeht und dem doch sein Lehrer die Leibniz'sche

Lehre von der besten Welt gelehrt hatte. Candide war in Westphalen auf dem Gute des Herrn Baron von Thundertentronckh aufgewachsen. Er hatte so sanfte Sitten und sein Gesicht war so sehr das Abbild seiner reinen und weißen Seele, daß man ihn wohl hauptsächlich deshalb Candide genannt hatte. Die alten Diener des Hauses wollten wissen, er sei der natürliche Sohn der Schwester des Barons. Der Baron, seine dicke Gemahlin, die schöne siebzehnjährige Kunigunde, ein Sohn, und der Hofmeister Pangloß, das Orakel des Hauses, bildeten das Hauptpersonal. Pangloß lehrte seinen Schülern die Métaphysico-théologo-cosmolo-nigologie und bewies ihnen mit bewunderungswürdigem Scharfsinn, daß keine Wirkung ohne Ursache, und daß in dieser besten der bestmöglichen Welten das Schloß des Herrn Barons das schönste der Schlösser und die Baronin die beste aller möglichen Baroninnen sei. Candide zog aus dieser Lehre die natürliche Folgerung, daß nach dem Glück, der Baron von Thundertentronckh zu sein, jedenfalls die zweite Stufe des Glücks sei, Fräulein Kunigunde zu sein, die dritte, sie alle Tage zu sehen, die vierte, Meister Pangloß zu hören. Einst lustwandelte Kunigunde im Park, da sah sie, wie im Schatten der Gebüsche Herr Pangloß das Kammermädchen küßte, ohne Zweifel, nur um sie in der Experimentalphysik zu unterrichten. Sie sah die wiederholten Versuche, welche der Doctor anstellte, sie sah klar den „zureichenden Grund“ des Doctors, die Ursachen und die Wirkungen; bewegt und nachdenklich kehrte sie in das Schloß zurück; warum konnte sie nicht für Candide und warum konnte nicht Candide für sie „zureichender Grund“ sein? Kunigunde und Candide begegneten einander. Kunigunde ließ ihr Schnupftuch fallen, Candide hob es auf; Kunigunde reichte ihm unschuldig die Hand, Candide küßte sie unschuldig. Ihre Lippen begegneten sich, ihre Augen entflammten, ihre Kniee zitterten, ihre Hände verwirrten sich. Da geht in diesem verhängnißvollen Augenblick der Baron vorüber. Er jagte Candide aus dem Hause, Kunigunde wurde bestraft; Alles war in diesem bestmöglichen Schlosse in größtmöglicher Bestürzung. Lange Zeit irrte Candide rathlos umher, nicht wissend, was zu

beginnen. Er fällt bulgarischen Werbern in die Hände; er wird Soldat. Die Stockschläge fehlen nicht. Er desertirt. Er hatte kaum zwei Meilen gemacht, da wird er eingefangen. Man stellt ihm die Wahl, sechsunddreißig Mal von jedem Regiment gepeitscht zu werden oder zwölf Bleikugeln in das Gehirn zu bekommen. Er hatte gut sagen, daß er vermöge seines freien Willens Keines von Beiden wolle; endlich entschloß er sich vermöge der angeborenen Freiheit zu den Stockschlägen. Er hatte nur einen sehr kleinen Theil seiner Strafe erduldet, als er nachträglich doch noch den zwölf Kugeln den Vorzug gab. Zum Glück kam der bulgarische König vorüber, erkannte, daß Candide nur ein metaphysischer Träumer sei, und begnadigte ihn. Nach drei Wochen war die zerfleischte Haut geheilt. Der König der Bulgaren und der König der Avaren bekriegten sich. Eine blutige Schlacht wurde geschlagen, sie war hinreichender Grund für den Tod von wenigstens dreißigtausend Seelen. Candide zitterte wie ein Philosoph und verbarg sich so gut als möglich. Als beide Könige für den Sieg das Tedeum anstimmten, gewann Candide Gelegenheit zur Flucht. Durch die zertrümmerten Städte floh er weiter und weiter, immer die schöne Kunigunde im Herzen behaltend. Endlich kam er nach Holland. Er klopft an die Thüren reicher Leute, ein Almosen zu bitten; man verschließt sie ihm und droht mit dem Gefängniß. Nun wendet er sich an einen Mann, der eben in einer zahlreichen Versammlung von der Tugend der Mildthätigkeit erbaulich gepredigt hatte. „Aber glaubst Du auch," fragt ihn der Prediger, „daß der Papst der Antichrist sei?" „Ich habe darüber noch nicht nachgedacht," antwortete Candide, „ich weiß nur, daß mich hungert." „Du verdienst keine Speise, Elender," entgegnete der Prediger, und die Frau desselben, welche das Gespräch mit angehört hatte, übergoß ihn aus dem Fenster mit einem Eimer Wasser; warum zweifelte er, daß der Papst der Antichrist sei. Ein Wiedertäufer nimmt ihn auf, entrüstet über die Unduldsamkeit seines Sektenfeindes, und giebt ihm Brot, Bier, Geld und Arbeit. Am andern Morgen begegnet Candide einem Bettler. Es ist sein alter Lehrer Pangloß. Das

schönste der westphälischen Schlösser war im Kriege zerstört, der beste der Barone, die dickste der Baroninnen, der junge Erbe, die schönste Kunigunde, sie alle waren getödtet; — das ist die trübe Nachricht, welche Pangloß meldet. „Aber," so schließt der arme Doctor, „dies Alles war nöthig; das Unglück des Einzelnen dient zum Glück des Ganzen; Alles ist gut." Der mildthätige Wiedertäufer macht mit Beiden eine Geschäftsreise nach Lissabon. Alle drei sind in der tiefssinnigsten Unterhaltung, da bricht ein Sturm los, das Schiff geht unter. Der gute Wiedertäufer bemüht sich, einen schurkenhaften Matrosen zu erretten; er ist der Erste, welcher ertrinkt. Nur der Matrose und Pangloß und Candide entkommen. Sie werden an's Land geworfen. Nun wandern sie auf Lissabon zu. Kaum haben sie den ersten Fuß in die Stadt gesetzt, da zittert die Erde unter ihnen. Es erfolgt das Erdbeben von Lissabon. Ueberall das entsetzlichste Elend. Pangloß weiß sich und die Anderen zu trösten. Solch Erdbeben ist keine neue Sache, haben doch immer gleiche Ursachen gleiche Wirkungen gehabt; ohnehin ist das Unglück des Einzelnen nur zum Wohle des Ganzen, Alles ist auf's Beste eingerichtet; giebt es ein Erdbeben in Lissabon, so ist es füglich nicht irgendwo anders. Diese Auseinandersetzung hört ein kleiner schwarzer Mann, welcher bald die Ueberzeugung gewinnt, daß Pangloß nicht an die Erbsünde glaubt; ist Alles auf's Beste eingerichtet, so giebt es keinen Sündenfall und auch kein Strafgericht. Bald befanden sich Pangloß und Candide im Kerker der Inquisition. Das Erdbeben mußte mit Ketzerblut gesühnt verden. Einige Unglückliche wurden verbrannt; Pangloß sollte gehängt werden, Candide wurde seiner Jugend halber zu Prügeln begnadigt. Weinend stand der geprügelte Candide vor dem Galgen des Lehrers. Da trat eine alte Frau an ihn heran und bat ihn, er solle ihr folgen. Er wird gepflegt und neu gekleidet. Eine schöne Dame hatte während der Gerichtsscene Candide erkannt und hatte ihm ihre Dienerin geschickt. Und diese schöne Dame war niemand anderes als die schöne Kunigunde, welche damals bei der Zerstörung des Schlosses ihrer Väter nicht, wie Pangloß fälschlich gemeint hatte, getödtet,

sondern als Sklavin verkauft und nach allerlei Schicksalen in das Haus des Großinquisitors gebracht war. Candide tödtet den Inquisitor. Mit Schätzen beladen entfliehen die Liebenden auf andalusischen Pferden nach Cadix. Unterwegs werden sie bestohlen. Sie beschließen in die neue Welt zu wandern; vielleicht daß dort die beste Welt ist, welche Pangloß schon in Europa finden wollte. Aber auch in der neuen Welt ist Candide nicht glücklicher. Der Gouverneur von Buenos Aires, Don Fernando d'Ibaraa y Figueora y Mascarenes y Lampourdos y Souza, stolz wie sein stolzer Name, wird von Kunigundens Schönheit bezaubert. Candide muß vor der Ankunft der verfolgenden Inquisitionsschiffe schleunigst entfliehen. Mit einem Diener Cacambo geht er nach Paraguay. Im Vorsteher der Jesuiten erkennt er seinen alten Jugendfreund, den jungen Baron von Thundertentronckh, den Bruder Kunigundens. Candide gesteht seine brennende Liebe. „Was, Unverschämter, Du erdreistest Dich, meine Schwester heirathen zu wollen, welche zweiundsiebzig Ahnen hat." Er zieht den Degen gegen Candide, Candide wird zornig; auch er greift nach seinem Schwert und stößt es tief in den Leib des Beleidigers. Er ist der beste Bursch von der Welt und doch hat es das Unglück herbeigeführt, daß er nun schon mehrere Menschen und unter diesen sogar zwei Priester getödtet hat. Doch wozu diese Klage? Jetzt ist es seine einzige Pflicht, an seine Rettung zu denken. Er entflieht, kommt in das Land der Wilden und hat hinlänglich Gelegenheit, den gepriesenen Naturzustand zu bewundern. Er kommt sogar, zufällig und rein aus Glück, in das gelobte Land Eldorado, dessen Einwohner ihn mit Ehren und Schätzen überhäufen. Aber die Einförmigkeit des Glücks ermüdet ihn. Reich beschenkt verläßt er das Land und beschließt, in die civilisirte Welt zurückzukehren und Kunigunde loszukaufen. Sehr bald aber sieht er sich um seine Schätze betrogen. Wiederholte Reisen in Frankreich, England und Italien machen ihm das Leben nur um so schwerer; überall nur Laster und Elend. Nach langem Irren findet er alle die Seinen, auch Pangloß, der vom Galgen rechtzeitig abgeschnitten worden war, und den jungen Baron, welcher nur scheintodt gewesen,

bei den Türken als Sklaven wieder. Die schöne Kunigunde ist sehr häßlich geworden. Er hätte sie schwerlich geheirathet, wenn er nicht gereizt worden wäre durch den Widerspruch des Bruders, welcher noch immer auf seinem Adelstolz beharrte. Candide kaufte für Alle ein kleines Landgut an den Ufern des schwarzen Meeres. Sahen sie die Grausamkeiten und Unordnungen der Türken ringsum, da stritten sie wohl auch noch über die beste Welt; aber der Streit war gewöhnlich sehr bald beendet. Pangloß bedauerte, daß er nicht auf irgend einer deutschen Universität glänzte. Er gestand zwar ein, daß es ihm immer schrecklich schlecht gegangen, daß er aber nun einmal behauptet habe und immer behaupten werde, es sei alles auf's Trefflichste eingerichtet — er glaube freilich selbst kein Wort davon. Indessen bebauten sie ihr Land und gewannen reichen Ertrag. Bisweilen sagte da wohl Pangloß zu Candide: „Wäret Ihr nicht aus dem Schloß des Barons wegen Eurer Liebe zu Kunigunde fortgejagt worden, wäret Ihr nicht in die Hände der Inquisition gefallen, hättet Ihr nicht ganz Amerika und sogar Eldorado durchwandert und dem Baron einen Degenstoß versetzt, so äßet Ihr jetzt nicht hier eingemachte Früchte und Pistazien. „Das ist wohl wahr," meinte Candide, „aber wir wollen gehen, unsern Garten zu bauen." Arbeiten, ohne zu vernünfteln, meinte ein anderer Hausgenosse, ist das einzige Mittel, das Leben erträglich zu machen. Voltaire faßt die Grundidee in wenig Worte zusammen, wenn er 1763 an D'Argental schreibt: „J'en reviens toujours à Candide; il faut finir par cultiver son jardin; tout le reste, excepté L'amitié, est bien peu de chose; et encore cultiver son jardin n'est pas grand'chose."

Man kann diese Erzählungen in zwei Klassen sondern, welche durch die Grundstimmung des L'Ingénü und des Candide hinreichend bezeichnet sind. Die einen haben die Sehnsucht nach dem Glauben an die Unzerstörbarkeit der Menschennatur, die anderen verzweifeln an diesem Glauben. Zur ersten Klasse gehören die Geschichte Zadig's (1747), der Prinzessin von Babylon (1768) und einige kleine Genrebilder, wie z. B. Les deux consolés (1756); zur

zweiten gehören Memnon ou la sagesse humaine (1750), die Histoire des voyages de Scarmentado (1756) und die Histoire d'un bon bramin (1759). Es ist bezeichnend, daß auch diese letzte Erzählung wieder auf den Schlußgedanken des Candide hinausläuft: Ein Bramine, welcher viel gedacht und gelernt hat, ist unglücklich, weil er für alle Räthsel des Daseins nur Fragen und keine Antworten kennt; eine gute alte Frau, seine Nachbarin, ist glücklich, denn ihr ist es nie in den Sinn gekommen, über dergleichen Fragen zu grübeln. Und doch wird Niemand den Zustand jener Frau dem Zustand des Braminen vorziehen wollen. „Wir legen Gewicht auf unser Glück, aber wir legen noch mehr Gewicht auf unsere Vernunft. Aber nach reiflicher Ueberlegung erscheint es als Unsinn, Vernunft dem Glücke vorzuziehen. Wie also diesen Widerspruch lösen? Ebenso wie alle anderen Widersprüche. Il y a là de quoi parler beaucoup."

Besonders wegen dieser satirischen Erzählungen hat man Voltaire oft mit Lucian verglichen. Die Unerschöpflichkeit seiner Formen, die Schärfe und Raschheit seines Blickes, die Muthwilligkeit seiner Laune, die Anmuth und breite Behaglichkeit seines Erzählens, die Kunst, wissenschaftliche Fragen in das leichte Gewand der Novelle zu kleiden, finden in der That nur in den geistreichen Spöttereien jenes alten Satirikers Ihresgleichen. Doch erreicht Voltaire selbst in den besten dieser Erzählungen nicht die Höhe der ächten Komik, welche Lucian zuweilen so trefflich gelingt. Die Schlacken in Voltaire's Charakter rächen sich. Die Bildung kann unsere angeborenen Mängel mildern und verhüllen, aber nicht völlig aufheben. Es fehlt der warme Sonnenschein des Gemüths, der lebensvolle Pulsschlag wirklichen Humors. —

Es ist Zeit, daß man Voltaire endlich wieder gerecht werde. Aber auch von ihm gilt das herrliche Wort des Apostels: „Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle."

Zweites Kapitel.

Montesquieu.

Montesquieu wurzelt in denselben Stimmungen und Anregungen wie Voltaire; auch er holt sich den Abschluß seiner Bildung aus England. Aber wie Voltaire auf die religiöse, so legt Montesquieu vorzugsweise den Nachdruck auf die politische Seite.

Charles-Louis de Secondat de Montesquieu, Baron de la Brède, war am 18. Januar 1689 auf seinem väterlichen Schloß La Brède bei Bordeaux geboren. Im Jahr 1714 wurde er Rath und 1716 durch die Erbschaft eines Onkels Präsident des Parlamentes zu Bordeaux. Zur selben Zeit wurde er Mitglied der Bordelaiser Akademie, in deren Mitte er im Laufe der nächsten Jahre eine Reihe moralphilosophischer (z. B. De la considération et de la réputation 1725), historischer (z. B. Politique des Romains dans la religion 1716) und naturwissenschaftlicher Arbeiten (Discours sur les motifs qui doivent nous encourager aux sciences 1725; La cause de la pesanteur des corps 1720, ohne Kenntniß Newton's; Plan einer Histoire physique de la terre 1719, u. a. m.) vortrug, in welchen er die Resultate ernster Gedankenarbeit in eine schöngeistige Form kleidet: Fontenelle ist sein Vorbild. Einzelne ganz oder theilweise unbekannte Aufsätze dieser Art werden gegenwärtig in der Sammlung der Œuvres inédites de Montesquieu veröffentlicht, welche seine Nachkommen mit Hülfe der Société des bibliophiles de Guyenne herausgeben und deren erster Band, Mélanges inédits, 1892 erschienen ist. Die Interessen dieser Akademie zu fördern, ließ er sich Zeit seines Lebens angelegen sein: 1717 stiftete er einen Anatomiepreis; 1741 veranlaßte er die Akademie, öffentliche unentgeltliche Vorlesungen über Mechanik und Physik zu veranstalten. Seine zahlreichen Reisen nach

Paris stehen oft genug im Dienste der Akademie. Die Förderung des wissenschaftlichen Lebens der Provinz lag ihm am Herzen; aber auch die Förderung ihrer materiellen Wohlfahrt. Die Akademie beschäftigte sich unter seinem Einfluß häufig mit Fragen des Weinbaues, wie Montesquieu auch später seine literarischen Beziehungen benutzte, um den Weinen seines Landes — er war selbst ein großer Rebenbesitzer — neue Absatzgebiete zu schaffen. Den Esprit des lois nannte er eine treffliche Reklame für seinen Wein, den er seinen Abnehmern verkauft, comme il l'a reçu de Dieu (Brief an Guasco vom 4. Oktober 1752).

Im Jahr 1721, also zweiunddreißig Jahre alt und bereits im Besitz eines hohen Amtes und einer lokalen literarischen Reputation, trat Montesquieu, freilich anonym, mit den Lettres persanes auf. Zwei Perser berichten in ihre Heimath über die Eindrücke, welche sie in Paris empfangen. Diese Briefe sind eine glänzende Satire auf die herrschenden Meinungen, Sitten und Zustände; in der Verneinung des Bestehenden spiegelt sich mit fester Klarheit die eigene religiöse und politische Ueberzeugung.

Mag immerhin Montesquieu den Einfall, reisende Perser reden zu lassen, aus den Amusements sérieux et comiques von Dufresny entnommen haben, in welchen einem Siamesen Betrachtungen über Paris in den Mund gelegt werden; oder mögen Andere mit ebensoviel Recht an einen Aufsatz Addison's im Spectator erinnern, in welchem ein Indier aus Java sich plötzlich nach London versetzt sieht: der Kern des Buches liegt nicht in dieser äußeren, ohnehin sehr naheliegenden Umrahmung, sondern einzig in dem eingreifenden Inhalt, welcher, wie Goethe in den Anmerkungen zu Rameau's Neffen sich ausdrückt, unter dem Vehikel einer reizenden Sinnlichkeit die Nation auf die bedeutendsten, ja gefährlichsten Materien aufmerksam macht und schon sehr bestimmt den Geist ankündigt, welcher dereinst den Esprit des lois hervorbringen sollte. Noch nie war der religiöse und politische Freisinn kecker und durchgebildeter aufgetreten. Zu einer Zeit, da Voltaire noch im ersten leichten Plänklergefecht stand, wurde hier bereits der

volle und ganze Krieg eröffnet. Nach der Seite der Religion werden die strenge Rechtgläubigkeit (Bf. 16 ff.), das Papstthum (24; 29), das Cölibat und die Klöster (116; 117), die Umtriebe der Beichtväter (57), die Ketzergerichte und Unduldsamkeiten (35; 85), die Sektenstreitigkeiten (135), ja die christlichen Glaubenssätze selbst, namentlich die Lehre von Christi Geburt (39) und vom Sündenfall (69), bitter und witzig verspottet; und es unterliegt keinem Zweifel, daß der Verfasser ein Deist ist, welcher an Gott und Unsterblichkeit glaubt, das Wesen der Religion aber ausschließlich in die werkthätige Ausübung von Liebe und Tugend legt. Nach der Seite der Politik werden die Gewaltherrschaft und die Verschwendung Ludwig's XIV. (Bf. 24; 37; 80; 92; 107), der Uebermuth des Adels und die Finanzschwindeleien Law's (142), die drückende Last veralteter Rechte (100), die Sittenverwilderung (89; 90), die Auswüchse der überfeinerten Bildung und des Luxus (99; 105; 106), die geistlose Prunkrednerei der Akademie (73), in den mannigfachsten und durchschlagendsten Wendungen gegeißelt und vernichtet; und es ist wahrhaft überraschend zu sehen, von welchem entschlossenen volksfreundlichen Fortschrittsgeist die Hinweisung auf eine bessere Staatsform durchhaucht ist. Man hebt nicht immer genügend hervor, daß diese persischen Briefe eine entschiedene Vorliebe für die Demokratie bekunden. Wie bereits in einem platonisirenden Traum von dem Naturzustand der Troglodyten (Bf. 11 — 15) die republikanische Verfassung als die Regierung der Tugend und Einfalt, die Einsetzung des Königthums dagegen als Entartung geschildert wird, so werden auch im Verlauf aller übrigen Betrachtungen die Schattenseiten der monarchischen Einrichtungen nachdrücklich und mit Vorliebe hervorgehoben. Der 102. Brief enthält die merkwürdigen Worte: „Die Mehrzahl der europäischen Regierungen ist monarchisch; oder besser gesagt, sie nennen sich Monarchien; denn ich weiß nicht, ob es jemals in Wahrheit solche gegeben hat; wenigstens ist es schwierig, daß sie lange in ihrer Reinheit bestehen. Es ist ein gewaltsamer Zustand, welcher immer in Despotismus oder Republik ausartet. Die Macht kann niemals gleichmäßig zwischen

Volk und Fürst getheilt sein; das Gleichgewicht ist allzu schwer erhaltbar; auf der einen Seite muß sich die Macht vermindern, während sie auf der anderen sich steigert; aber der Vortheil ist gewöhnlich für den Fürsten, denn er ist an der Spitze der Armeen (vergl. auch Bf. 89)." Weit mehr als England, das er noch nicht näher kennt, sind daher für den Verfasser der persischen Briefe die Freistaaten der Schweiz (Bf. 136: La Suisse est l'image de la liberté) und der Niederlande (Bf. 122) Gegenstand der Bewunderung.

Es waren Angriffe von unerhörter Dreistigkeit. Sie wirkten um so mächtiger, je feiner und geistvoller sie zugespitzt waren. Jeder Satz war ein Epigramm; wie Sprichwörter liefen viele derselben sogleich von Mund zu Mund. Aber die leichtfertige Zeit faßte auch den Ernst zunächst nur als geistreiches Spiel auf. Es ist bekannt, daß der Regent selbst und der Cardinal Dubois sich an diesen Briefen auf's höchste ergötzten. Als aber Montesquieu im Jahr 1724 unter dem Ministerium des Herzogs von Bourbon seine Aufnahme in die Akademie zu betreiben begann, begegnete er in den Regierungskreisen einem entschiedenen Widerstand und drei Jahre später (1727) konnte er den allmächtigen Cardinal Fleury nur dadurch bewegen, seine Kandidatur zuzulassen, daß er sich, würdelos, zu einer förmlichen Verleugnung seiner Meinungen verstand.

In Paris verkehrte der Präsident Montesquieu vorzüglich im Salon der Mme de Lambert, in welchem er mannigfaltige Anregungen gab und empfing. Unter den Werken der Mme de Lambert finden sich moralische Betrachtungen gedruckt, die nichts anderes sind als eine Ueberarbeitung der oben erwähnten Arbeit Montesquieu's De la considération et de la réputation und dieser läßt um 1724 eine politische Studie Réflexions sur la monarchie universelle drucken, welche auf Fénelon's Directions pour la conscience d'un roi zurückzugehen scheint, deren Manuscript ihm wohl durch diesen Salon bekannt wurde.

Für einen anderen Kreis, denjenigen der berüchtigten Mlle de Clermont, der Schwester des Ministers Bourbon, verfaßt er (1724)

den Temple de Gnide, eine geschmacklose, von gezierter Galanterie dictirte Idylle, von der ein Zeitgenosse sagt: cela sort de la tête de quelque libertin qui a voulu envelopper des ordures sous des allégories und welcher 1727 die Reise nach Paphos folgte, welche nicht weniger fad und um nichts anständiger ist.

Montesquieu war auch Mitglied des Club de l'entresol (vergl. oben S. 84), für welchen er seinen Dialogue de Sylla et d'Eucrate schrieb, der dann 1745 im Mercure de France erschien.

Seit 1726 hatte Montesquieu sein Amt in Bordeaux niedergelegt. Er lebte nun abwechselnd in seiner Heimath und in Paris. Um seinen politischen Gesichtskreis zu erweitern und die unerfreulichen Kämpfe seiner akademischen Campagne zu vergessen, ging er, wenige Wochen nach seinem Discours de réception (24. Jan. 1728), längere Zeit auf Reisen. Zuerst nach Wien, wo er viel mit Prinz Eugen von Savoyen verkehrte, dann nach Ungarn und Italien, und zuletzt über die Schweiz und Holland nach England. Dort verweilte er anderthalb Jahre. D'Alembert sagt in seiner Lobrede auf Montesquieu, England sei für Montesquieu gewesen, was Kreta für Lykurg. Und in der That kam erst hier die Entwickelung Montesquieu's zur vollen Reife. Die unbestimmten Ahnungen seiner Jugend gewannen Halt und Gestalt. Lord Chesterfield, dessen Bekanntschaft er bereits in Venedig gemacht hatte, führte ihn in das Triebwerk der englischen Verfassung ein, und sein Lebelang blieb er mit Lord Gray, Lord Holland, dem Prinzen von Wales und den hervorragendsten Führern der Wighs in regster Verbindung. Die englische Verfassung wurde für ihn das Höchste staatsmännischer Weisheit. Wir besitzen Tagebuchblätter aus dieser Zeit der englischen Reise (vergl. Ste-Beuve, Causeries du lundi, Bd. 7, S. 59 ff.). Montesquieu verkennt nicht die einzelnen Schäden und Mißbräuche, er tadelt herb die Käuflichkeit der Stimmen und verkündet die Nähe einer Revolution, welche in der That unausbleiblich gewesen wäre, wenn nicht die unter Robert Walpole eingerissene Verderbniß sich unter Chatham wieder zu durchgreifender Besserung aufgerafft hätte; zuletzt aber faßt er doch

sein Endurtheil in die Worte zusammen, daß England das freieste Land der Welt sei, die Republiken nicht ausgenommen. „Mag ein Mann in England“, ruft er begeistert aus, „so viel Feinde als Haare auf dem Kopfe haben, etwas Uebles kann man ihm nicht anthun.“

Der Republikaner der persischen Briefe ist ein englischer Whig geworden. Die Erkenntniß und Bewunderung des englischen Staatslebens, und das glühende Streben, diese Erkenntniß auch für das Festland fruchtbar zu machen, ist seitdem Montesquieu's tiefstes Denken und Wirken.

Was sich naturwüchsig durch den Lauf der Geschichte gestaltet hatte, faßt Montesquieu in Begriffe. Montesquieu ist der Begründer der constitutionellen Staatslehre.

Im Mai 1731 kehrte Montesquieu aus England nach seinem Schlosse la Brède zurück, wo er drei bis vier Jahre verweilt. Es ist bezeichnend, daß er, der Erste in Frankreich, hier einen Park in englischem Geschmack anlegte.

Mit erneutem Eifer lebte er fortan seinen schon früher begonnenen politischen und geschichtlichen Studien. Anfangs trug er sich mit einem eingehenden Werk über England. Der Plan erweiterte sich zu einer vergleichenden Staats- und Verfassungsgeschichte. Die Ergebnisse dieser Forschungen sind die „Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence“ 1734, und der „Esprit des lois“ 1748. Eine Histoire de Louis XI, die er vollendet haben soll, wurde durch einen unglücklichen Zufall zerstört (vergl. Grimm, Liter. Corresp. vom 1. Mai 1755).

Besonders aus diesem Gesichtspunkt ist das Buch über die römische Geschichte zu betrachten. Es athmet die entschiedenste Vorliebe für das patricische Rom. Es findet die Ursachen der römischen Größe in der Liebe zur Freiheit, zur Arbeit und zum Vaterland, in der Strenge der militärischen Zucht, in dem bewegten Parteigetriebe, das den Geistern Spannung gab und das doch angesichts des äußeren Feindes immer sogleich verstummte, in der

Standhaftigkeit auch im Unglück, in dem Grundsatz, nur nach vollendetem Sieg Frieden zu schließen, in der Ehre des Triumphzuges, welche unter den Feldherren Wetteifer erzeugte, in dem Schutz, der allen Völkern gewährt wurde, die sich gegen ihre Könige auflehnten, in der klugen Politik, den Besiegten ihre Götter und Gebräuche zu lassen, in der Schlauheit, nie gegen zwei Feinde zu gleicher Zeit Krieg zu führen, sondern von dem einen Alles zu dulden, bis der andere besiegt war. Und andererseits findet es die Ursachen des Verfalls in der maßlosen Vergrößerung des Staats selbst, welche Volksaufstände zu Bürgerkriegen steigerte, in den entfernten Kriegen, welche, den Bürger an lange Abwesenheit gewöhnend, ihm allmählich den republikanischen Sinn raubten, in der Allgemeinheit des Bürgerrechts, das, den verschiedenartigsten Völkerschaften gewährt, aus dem römischen Volk zuletzt nur ein Ungeheuer mit vielen Köpfen machte, in der durch den asiatischen Luxus eingeführten Sittenverderbniß, in den Proscriptionen Sulla's, an dem allerdings nothwendigen Uebergang der Republik zur Monarchie, in der fast ununterbrochenen Reihenfolge schlechter Kaiser von Tiber bis Nerva und von Commodus bis Constantin, und endlich in der Theilung des Reichs.

Mit vollem Recht hat man auf Grund dieser römischen Geschichte Montesquieu den Vater der neueren Geschichtsschreibung genannt. Zwar nicht so allgemeinfaßlich als Voltaire, aber noch vor ihm und mit tieferem politischen Blick als dieser, war Montesquieu der erste neuere Geschichtsschreiber, welcher sich auf wirklich pragmatischen Standpunkt stellte. Montesquieu selbst spricht diesen Standpunkt bestimmt aus, wenn er ausdrücklich darauf hinweist, daß das Wohl und Wehe eines Volkes nicht vom Zufall oder von der Willkür einzelner mächtiger Persönlichkeiten abhänge, sondern von dem Wesen der gesellschaftlichen und staatlichen Zustände. Im achtzehnten Kapitel sagt er vortrefflich: „Es sind die allgemeinen sowohl sittlichen als natürlichen Ursachen und Bedingungen, welche das Schicksal jedes Reiches bestimmen, es erheben, es erhalten, oder es stürzen; alle Ereignisse sind diesen Ursachen

und Bedingungen unterworfen; und wenn der Zufall einer Schlacht, das heißt also eine vereinzelte Ursache, einen Staat in den Untergang zieht, so gab es eine allgemeine Ursache, welche machte, daß dieser Staat durch eine einzige Schlacht untergehen konnte; mit einem Wort, die Gesammthaltung bedingt alle Einzelerscheinungen." Im Jahr 1750 faßte Turgot (Werke, Bd. 2, S. 52) in seinen Vorlesungen an der Sorbonne diese großartige Grundanschauung in den inhaltschweren Satz zusammen: „Alle Zeitalter sind untereinander durch eine Folge von Ursachen und Wirkungen verkettet, welche die Gegenwart mit Allem verbindet, was ihr vorangegangen ist." Ein Satz, welcher sich ganz von selbst zu verstehen scheint, weil mit ihm der Begriff einer allgemeinen Menschheitsgeschichte steht und fällt, und welcher doch bisher noch niemals in solcher Klarheit erkannt und durchgeführt war. Und nicht minder tiefgreifend als der wissenschaftliche Einfluß dieser neuen Geschichtsbetrachtung Montesquieu's war der unmittelbar politische. Schlosser hat denselben in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts (Bd. 1, S. 551) feinsinnig hervorgehoben: „Ein angesehener, geistreicher und berühmter Mann wagte in einer finsteren und despotischen Zeit die niedergedrückten Seelen seiner Landsleute durch das Beispiel der größten und kräftigsten Nation emporzuheben; Montesquieu zeigte in der römischen Geschichte die Bedeutung des Patriotismus und des Bewußtseins eigener Kraft und unveräußerlicher Rechte, und diesem gegenüber zeigte er im Bilde derselben Nation, wie die Völker durch Despotismus herabgewürdigt werden und endlich gänzlich untergehen. Montesquieu verfolgt denselben Zweck wie Machiavelli in seinen Reden über Livius; aber er ist von blinder und unbedingter Bewunderung so weit entfernt, daß er nicht einmal wie der patriotische Florentiner den römischen Staat als den größten und besten anerkennen will; ihn blendet militärische Größe nicht."

Das zweite Werk Montesquieu's, der „Esprit des lois", ist die folgerichtige Fortsetzung und Ergänzung.

Wenn die politische Größe in der politischen Freiheit liegt, so entsteht die Frage, welches sind die Grundlagen, Bedingungen

und Bürgschaften dieser Freiheit, und in welcher Form ist sie der modernen Welt am sichersten und am nachhaltigsten erreichbar.

Als Montesquieu sein Buch veröffentlichte, war er sechzig Jahre alt. Er gab darin die Frucht langjähriger Studien. Hatte er seit 1729 an der Redaction gearbeitet, so hatte er schon seit Abschluß seiner Schulzeit Materialien gesammelt. Die um 1724 veröffentlichte Broschüre über die Universalmonarchie ist eine Probe dieser Studien und hat später im Esprit des lois (vergl. Buch 21, Kap. 22) Verwendung gefunden.

Seit 1734 lebte er meist in Paris. Nur die Jahre 1744 bis 1746 scheint er ununterbrochen in seiner Heimath verbracht zu haben, wohin er nach der Veröffentlichung des Esprit des lois wiederholt zu längerem Aufenthalt zurückkehrte. Aber so sehr ihn die landwirthschaftlichen Reize und die Verwaltung seines Besitzthums an La Brède fesselten, so sehnte er sich doch jeweilen nach den hauptstädtischen Kreisen der Herzogin D'Aiguillon und der Damen du Deffant und Duprè de Saint-Maur zurück.

Der Esprit des lois wurde zuerst in Genf gedruckt, denn Genf war für die bedrängte Presse die Freistätte, da es in Folge alter, aus der Zeit Heinrich's IV. stammender Verträge seine Bücher in Frankreich einführen durfte und ebenso nach Italien und Deutschland gesicherten Absatz bot. Den Druck überwachte ein langjähriger Freund Montesquieu's, Jacob Vernet. Daher von manchen Seiten die alberne Behauptung, Vernet sei auch bei der Abfassung betheiligt gewesen. Vergl. jetzt: Budé, Vie de J. Vernet, Lausanne 1893, S. 129 ff.

Es ist nicht leicht, die innere Einheit der einzelnen Abhandlungen sicher herauszufinden. Um dem Vorwurf der Pedanterie zu entgehen, ist die Darstellung und Anordnung nicht selten zerfahren und unübersichtlich. Doch der Grundgedanke liegt in der scharfen Hervorhebung der Naturbedingtheit aller rechtlichen und staatlichen Einrichtung durch Boden, Klima, Sitte, Bildung und Religion. Bei dieser innigen Wechselwirkung zwischen Gesetz und Volksgeist erscheint der Staat immer und überall nicht als etwas

willkürlich Gemachtes und darum willkürlich Veränderliches, sondern als nothwendig, naturwüchsig, sich in sich selbst entwickelnd. Zweck des Staates aber ist und bleibt unter allen Umständen die unabweisliche Verwirklichung gesetzlicher Freiheit. Da dieser Zweck am besten erreicht wird durch die Verbindung der Volksvertretung mit dem Königthum, so ist die constitutionelle Monarchie die beste Staatsform.

Montesquieu geht (Buch 11, Kap. 3 ff.) von dem Satz aus, daß das Wesen der politischen Freiheit in dem Recht besteht, Alles thun zu können, was die Gesetze erlauben. Er fährt fort (Kap. 5): „Es giebt ein Volk, das die politische Freiheit zum eigentlichen Ziel seiner Staatseinrichtung gemacht hat: Wir wollen die Grundsätze untersuchen, auf welche es dieselbe begründet; wenn sie gut sind, so wird die Freiheit in ihnen wie in einem Spiegel erscheinen.“ Der Spiegel dieser Freiheit ist (Kap. 6) die englische Verfassung. Er schildert sie in folgender Weise:

„Es giebt in jedem Staat drei Arten von Gewalten, die gesetzgebende, vollziehende, und richterliche. — — Die politische Freiheit in einem Bürger ist jene Ruhe des Geistes, die aus der Meinung hervorgeht, welche Jeder von seiner Sicherheit hat. Die Regierung muß daher so sein, daß kein Bürger den andern zu fürchten braucht. Wenn aber in einer und derselben Person oder in einer und derselben Körperschaft die gesetzgebende und vollziehende Gewalt vereinigt sind, so besteht keine Freiheit, denn es ist zu befürchten, daß dieser Fürst oder diese Körperschaft tyrannische Gesetze gebe, um sie tyrannisch zu vollziehen. Ebenso giebt es keine Freiheit, wenn die richterliche Gewalt nicht von der gesetzgebenden und vollziehenden getrennt ist. Mit der gesetzgebenden verbunden, wäre die Gewalt über Leben und Freiheit der Bürger gesetzlos, denn der Richter wäre Gesetzgeber; mit der vollziehenden verbunden, hätte der Richter die Macht eines Unterdrückers.“

„Die richterliche Gewalt darf keiner ständigen Körperschaft übertragen sein, sie muß von Leuten ausgeübt werden, welche zu gewissen Zeiten aus dem Volk selbst vorschriftsmäßig gewählt werden, um ein Gericht zu bilden, das nicht länger dauert als

nothwendig. — Aber wenn die Gerichte nicht fest sein dürfen, so müssen es doch die Urtheile sein, insofern als ihnen immer eine feste Gesetzesstelle zu Grunde liegt. — Die Richter müssen aus der Klasse des Angeklagten „ses pairs“ sein, damit dieser nicht meine, er sei in den Händen von Leuten, die geneigt seien, ihm Unrecht zu thun.“

„Weil in einem freien Staat jeder Mann, in welchem man eine freie Seele voraussetzen kann, durch sich selbst regiert werden soll, sollte das Volk in Gesammtheit die gesetzgebende Gewalt haben. Da dies aber in großen Staaten unmöglich und in kleinen mannigfach unzuträglich ist, so muß das Volk durch Vertreter thun, was es nicht selbst thun kann. — — Alle Bürger haben dabei Wahlrecht mit Ausnahme derer, die in einer so niedrigen Stellung leben, daß sie nach allgemeiner Auffassung nicht vollständig freien Willen haben. — Die vertretende Versammlung ist nicht gewählt, einen handelnden Entschluß zu fassen, was ihr schlecht gelingen würde, sondern um Gesetze zu machen oder zu sehen, ob man die von ihr gemachten Gesetze gut vollziehe.“

„In jedem Staat sind Leute, die durch Geburt, Reichthum und Würden hervorragen. Würden diese mit dem Volk zusammengeworfen, so daß sie nur eine Stimme wie die anderen hätten, so würde die gemeinsame Freiheit für sie zur Knechtschaft werden und sie hätten kein Interesse, sie zu vertheidigen, weil die Mehrzahl der Beschlüsse ihnen feindlich sein würden. Der Antheil, welchen sie an der Gesetzgebung haben, muß also im Verhältniß zu ihrer übrigen Ausnahmestellung stehen. Deshalb bilden sie eine Körperschaft, die das Recht hat, die Unternehmungen des Volkes aufzuhalten, wie das Volk die ihrigen. So zerfällt die gesetzgebende Gewalt in ein Herrenhaus und in ein Haus der Abgeordneten; jedes Haus hat seine besonderen Versammlungen.“

„Die vollziehende Gewalt muß in den Händen eines Monarchen sein, denn dieser Theil der Regierung, welcher fast immer augenblicklichen Handelns bedarf, wird besser durch Einen als durch Mehrere verwaltet. — Wenn es keinen Monarchen gäbe und die

vollziehende Gewalt einer aus der gesetzgebenden Gewalt gewählten Anzahl von Personen übertragen würde, so wäre keine Freiheit mehr, denn beide Gewalten fielen dann wieder in eine zusammen."

„Hätte die vollziehende Gewalt nicht das Recht, die Unternehmungen des gesetzgebenden Körpers aufzuhalten, so würde dieser despotisch sein; er könnte alle anderen Gewalten vernichten. Aber nicht umgekehrt darf die gesetzgebende Gewalt das Recht haben, die vollziehende aufzuhalten, denn die Vollziehung hat ihre Grenzen in ihrer eigenen Natur und überdies handelt es sich bei ihr immer um augenblickliche Dinge . . . dagegen hat sie das Recht und die Macht, zu untersuchen, auf welche Weise die von ihr erlassenen Gesetze vollzogen werden. — Die Person des Fürsten ist geheiligt, denn da der Fürst nöthig ist, um zu verhindern, daß der gesetzgebende Körper tyrannisch werde, so würde von dem Augenblick seiner Anklage oder Verurtheilung die Freiheit nicht mehr bestehen. Der Staat würde nicht mehr eine Monarchie, sondern eine unfreie Republik sein. Da aber der Vollziehende nicht schlecht vollziehen kann ohne falsche Räthe, so können diese angeklagt und bestraft werden."

„Folgendes also ist die Grundverfassung des Staats, von welchem wir sprechen. Der gesetzgebende Körper besteht aus zwei Theilen, der eine bindet den andern durch sein Veto. Beide sind durch die vollziehende Gewalt gebunden, die aber ihrerseits ebenso sehr wieder durch die gesetzgebende gebunden ist."

Nie war der innerste Lebensnerv der englischen Verfassung scharfsichtiger erfaßt worden. Recht und Freiheit hatten ein festes und erreichbares Ziel gefunden. Montesquieu ist nicht frei von einzelnen tiefgreifenden, zum Theil sogar sehr unheilvollen Irrthümern und Halbheiten. Er vertheidigt das Lehenswesen (Buch 30 u. 31), den Aemterkauf, wenigstens in monarchischen Staaten (Buch 5, Kap. 19), und für die Despotien, wenn auch zögernd, die Folter (Buch 6, Kap. 17); er treibt die Lehre von der Theilung der Gewalten bis zur verderblichsten Spitze. Indeß die Größe des Grundgedankens ist unvergänglich. Montesquieu's Geist der Gesetze ist bis auf den heutigen Tag die Schule aller Staatsmänner.

Schon die nächsten Zeitgenossen ahnten und erkannten die gewaltige Tragweite dieses Buches. Bald verbreiteten sich Uebersetzungen in alle gebildete Länder. In dem herzoglichen Archiv zu Gotha befindet sich ein Brief Raynal's an die edle Herzogin Louise Dorothea. Wir theilen ihn, als noch ungedruckt, in seiner Ursprache mit: Il n'y a point d'étude aussi négligée en France que celle du droit public. Le peu d'ouvrages que nous avons sur cette matière sont fort mauvais, et quand même ils auraient été bons, ils n'auraient pas été lus. Il fallait un très grand homme et, ce qui est bien plus, un homme à la mode pour changer sur cela le goût de la nation. Mr le président de Montesquieu vient d'opérer ce changement. Son livre, intitulé „Esprit de lois", imprimé depuis quelques mois à Genève et réimprimé depuis peu de jours furtivement à Paris, a tourné la tête à tous les Français. On trouve également cet ouvrage dans le cabinet de nos savants et sur la toilette de nos dames et de nos petits-maîtres. Je ne sais si l'enthousiasme sera long; mais il est certain, qu'il ne peut pas être poussé plus loin." Und ebenso sagt Grimm in der Literarischen Correspondenz (15. August 1756): Der „Esprit des lois" hat eine völlige Umwälzung im Geist der Nation hervorgebracht: die besten Köpfe unseres Landes haben sich seit sieben oder acht Jahren der Erörterung politischer Dinge gewidmet; die Regierungsangelegenheiten sind jetzt eine Sache philosophischer Besprechung geworden und wenn auch nicht in der Wirklichkeit, so können wir uns doch in der Wissenschaft der Politik bald mit den Engländern messen.

Doch fehlte es auch nicht, namentlich von Seiten der kirchlichen Parteien, an heftigem Widerspruch gegen das Buch. Die Sorbonne erklärte dreizehn Stellen desselben für häretisch (1750) und in Rom wurde es auf den Index gesetzt (1752). In ihren Nouvelles ecclésiastiques (1749) läuteten die Jansenisten Sturm gegen das livre scandaleux. Montesquieu antwortete ihnen 1750, fein und geistreich, mit seiner trefflichen Défense de l'esprit des lois.

Lacretelle hebt in der Histoire de France pendant le 18[me] siècle (Paris 1810, Bd. 3, S. 13) mit Recht hervor, daß, obgleich Montesquieu gar nicht einmal unmittelbar zu Gunsten der französischen Parlamente und ihrer Forderungen gesprochen hatte, doch sein Einfluß in den langen Kämpfen, welche die Parlamente gegen die Geistlichkeit und gegen die souveräne Gewalt führten, ganz unverkennbar ist. Montesquieu hatte so schön und glücklich die Wirkung einer Repräsentativregierung geschildert, daß die Franzosen sich über den Verlust ihrer États généraux trösteten, indem sie die Parlamente an die Stelle der Assemblées nationales zu setzen suchten. Man kann deutlich verfolgen, wie eine ganz neue Anschauung des öffentlichen Rechtes Platz griff, sowohl in dem Widerstand der Parlamente, wie in dem Verhalten der Regierung. Und zumal die Geschichte der französischen Revolution weiß zu erzählen, wie die erste verfassunggebende Versammlung hauptsächlich von Montesquieu lebte und zehrte.

Montesquieu starb zu Paris am 10. Februar 1755. Grimm sagt in der Literarischen Correspondenz (15. Februar 1755), er würde zur Ehre der Franzosen es gerne verschweigen, daß das Publikum kaum beachtet habe, daß Montesquieu aus dem Leben geschieden sei. An seinem Leichenbegängniß habe fast Niemand theilgenommen; von der Welt der Schriftsteller sei einzig Diderot zugegen gewesen. „Hätten wir verdient, die Zeitgenossen eines so großen Mannes zu sein, so würden wir unser eitles, vergnügungssüchtiges Treiben aufgegeben haben, um an seinem Grabe zu weinen, und eine nationale Trauer würde Europa gezeigt haben, wie ein aufgeklärtes und feinfühliges Volk dem Genie und der Tugend huldigt.“

Drittes Kapitel.

Die Oekonomisten.

Quesnay und seine Schule.

An der Seite Voltaire's und Montesquieu's stehen die Oekonomisten. Wie Jene auf die kirchlichen und staatlichen Fragen, so wirken diese auf die wirthschaftlichen. Was ist Denk- und Gewissensfreiheit, was Freiheit der Verfassung, wenn die Noth und der Druck des Lebens das Glück und den Genuß jener idealen Güter entweder völlig aufhebt oder doch wesentlich verkümmert?

Noch immer herrschten die Grundsätze des sogenannten Merkantilsystems, das die Vermehrung oder Verminderung des Nationalreichthums lediglich in der Vermehrung oder Verminderung des im Lande befindlichen Goldes und Silbers, in der Bemühung um eine vortheilhafte Handelsbilanz sah. Daher entschiedene Bevorzugung der städtischen Erwerbszweige und besonders des auswärtigen Handels vermittelst vieler Privilegien, Monopole und Zölle, genauer Gewerbevorschriften und strenger Verbote der Ausfuhr der edlen Metalle und der zur inländischen Verarbeitung tauglichen Rohstoffe. Diese Grundsätze, so verkehrt und einseitig sie waren, hatten so lange Dauer, weil sie den Hauptzweck aller damaliger Staatskunst, die möglichst schnelle Herbeischaffung bedeutender Summen zur Bestreitung der Kriege und des Hofhalts am besten befriedigten. Aber endlich konnte doch der Rückschlag nicht ausbleiben. Vauban und Boisguillebert hatten ihn vorbereitet; seine volle Entwickelung fand er in Quesnay.

François Quesnay (1694—1774) war Leibarzt der Pompadour und hat sich auch durch ärztliche Schriften einen ge-

schätzten Namen erworben. Auf dem Lande geboren, hatte er der Lage der Landbevölkerung von Jugend auf sein tiefstes Nachdenken gewidmet; und seine Vorliebe für dieselbe war nur gesteigert worden, als sich im jähen Schiffbruch der Law'schen Finanzunternehmungen der Grundbesitz als das einzig Feste und Bleibende zeigte. Er trat als erbitterter Feind der leitenden Volkswirthschaft auf. Sein Hauptwerk ist „Tableau économique“, dessen erste Bearbeitung für den König im Jahr 1758 zu Versailles in wenigen Exemplaren gedruckt wurde, von denen keines vollständig erhalten ist. Darauf folgte der „Essai sur l'administration des terres“ Paris 1759. Auch stammen von Quesnay zwei volkswirthschaftliche Abhandlungen der Encyklopädie (Fermier und Grains).

Schon vor Quesnay hatte der Marquis von Mirabeau, der Vater des berühmten Revolutionshelden, in seinem 1756 erschienenen Buche L'ami des hommes ou traité de la population eine beredte Apologie des Landbaues, des gequälten und mißachteten Bauers geschrieben und den Satz ausgesprochen: Ehret den kleinen Mann! Als Quesnay's Schriften erschienen, schloß er sich, mit Ueberwindung verschiedener Bedenken, deren zum System ausgebauten Lehre an.

Grund und Boden, als alle Stoffe hervorbringend, gilt als die alleinige und ausschließliche Quelle des Reichthums; die Bodenbearbeitung ist die einzige Beschäftigung, welche die Gütermasse vermehrt. In dem Ertrage des Bodens allein ist ursprüngliches Einkommen; durch die Mitwirkung der Natur wird ein Ueberschuß, produit net, ein Reinertrag über das gewonnen, was zur Erhaltung der dabei Beschäftigten nöthig war. Nur die Landwirthe, welche den Boden bebauen, und die Grundeigenthümer, welche die ouvriers ruraux beschäftigen und die Grundrente beziehen, sind die „productiven“ Klassen der Gesellschaft; alle übrigen Klassen, Künstler, Kaufleute, Aerzte, Gelehrte, Handwerker, welche keine neuen Dinge hervorbringen, sondern nur die Formen der vorhandenen verändern, sind „unproductiv“, unfruchtbar, von ihnen geht keine Vermehrung des Gesammtkapitals aus, sie sind die besoldeten Diener der Ackerbauer. Der innerste Kern dieser Ansicht ist durch den Wahlspruch

bezeichnet, welchen Quesnay seiner Schrift vorsetzte: „Pauvres paysans, pauvre royaume; pauvre royaume, pauvre roi.“

Während Quesnay von der Freiheit des Handels und der Gewerbe nur als einer Ergänzung seiner Lehre vom produit net spricht, legt ein Anderer, Vincent de Gournay (1712—59), die Forderung vollkommener Handels- und Gewerbefreiheit als die Basis des nationalen Wohlstandes allen Reformvorschlägen zu Grunde. Er will das freie Spiel der ökonomischen Kräfte: laissez faire, laissez passer. Trotz der verschiedenen Ausgangspunkte verschmolz im Wesentlichen de Gournay seine Lehre mit derjenigen Quesnay's und die Anhänger beider legen Werth darauf, nach Außen ihre Schule als eine einheitliche erscheinen zu lassen. Dupont de Nemours erfand für ihre Doctrin den Namen der Physiokratie, d. h. der Lehre von der Begründung der Lebensverhältnisse auf natürlicher Basis. Die Natur ist das allein Herrschende und Maßgebende.

Wer durchschaut jetzt nicht das Einseitige und Unzulängliche dieser Lehre? Ganze Gebiete fruchtbarster Reichthumserzeugung werden völlig verkannt und daher in höchst verderblicher Weise vernachlässigt und mißhandelt. Jedoch diese Einseitigkeiten und Unzulänglichkeiten kamen zunächst nicht in Betracht, gegenüber den weitgreifenden und segensreichen Forderungen, welche diese Lehre gebieterisch an den Staat stellte. Je mehr der Landbau unter dem Druck der Frohnden und Abgaben, das Gewerbe unter dem Zwang der Zünfte, der Handel unter den Hemmungen der unzähligen örtlichen Mauthen, und jeder Erwerb ohne Ausnahme unter den kleinlichsten und rücksichtslosesten Maßregelungen und Gängeleien litt, desto lauter und fester erhob sich jetzt der Widerstand gegen diese Fesseln. Nicht länger sollten alle Lasten und Opfer, alle Bedrückungen und Entbehrungen ausschließlich auf dem armen Bauern liegen, der doch einzig nur der Ernährer der unfruchtbaren Verzehrer sei. Entfesselung der ökonomischen Kräfte, Beseitigung aller wirthschaftlichen Monopole, freie Concurrenz wurde das Losungswort.

Der Eifer dieser Schule war unermüdlich, der Erfolg tiefgreifend und glänzend. Für die wissenschaftliche Begründung und

Fortbildung waren besonders thätig Turgot (Essai sur la formation et la distribution des richesses, 1767), Mercier de la Rivière (L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques, 1767), Dupont de Nemours (Physiocratie ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain, 1768), Letrosne (De l'intérêt social, 1777). Für die Verbreitung entstanden eine Reihe von Zeitschriften, so das Journal d'agriculture von Dupont de Nemours und besonders die Éphémérides du citoyen vom Abbé Baudeau.

Es ist geschichtliche Thatsache, daß diese Oekonomisten nur wenig Verständniß für politische Freiheit hatten. Erst neuerdings wieder hat Tocqueville in seinem vortrefflichen Buch L'ancien régime et la révolution (Bd. 3, Kap. 3) mit großer Belesenheit hervorgehoben, wie das Verwaltungsideal derselben nur der sogenannte aufgeklärte Despotismus ist, weil dieser für alle Verbesserungen und Umgestaltungen die bequemsten und durchgreifendsten Mittel biete. Le système des contreforces, sagt Quesnay ausdrücklich, est une idée funeste. Insbesondere waren die meisten von ihnen der kirchlichen Aufklärung abhold. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn einige der angesehensten Zeitgenossen, wie Voltaire in der satirischen Erzählung des Homme aux quarante écus, und Grimm in der Liter. Correspondenz (Februar 1767 und Januar 1770) diese Oekonomisten als Schule mit Zorn und mit Spott verfolgen und ihre Uebertreibungen und Phantastereien geißeln. Namentlich ist es das witzige Geplauder der Dialogues sur le commerce des blés (1770) des geistreichen Abbé Galiani, das die doctrinäre Art der Physiokraten dem Gelächter der Zeitgenossen preisgab.

Nichtsdestoweniger gehören sie zu den verdienstvollsten Förderern des geschichtlichen Fortschritts. Mehr noch als die Untersuchungen über Staat und Verfassung und über philosophische Fragen, welche dem unmündigen und geknechteten Volk fernlagen, führte das Aufmerken auf die dem Volk näherliegenden wirthschaftlichen Verhältnisse zu ernster Einkehr und Selbstbestimmung. Voltaire sagt in

der Abhandlung Blé (1764) des philosophischen Wörterbuches: „Die Nation, ermüdet von Versen, Trauerspielen, Lustspielen, Opern, Romanen, abenteuerlichen Geschichten und theologischen Zänkereien, begann endlich über die Wichtigkeit des Getreides nachzudenken.“ Und erleuchtete und edle Staatsmänner und Fürsten, wie Turgot, Karl Friedrich Markgraf von Baden, Mylord von Landsdown, Leopold von Toscana, Joseph II. wendeten diese Grundsätze werkthätig in der Verwaltung an und sind dadurch trotz aller Mißgriffe und Uebertreibungen für das Emporblühen des Ackerbaues und für das Glück der ländlichen Bevölkerung die ruhmwürdigsten Wohlthäter der Menschheit geworden.

Und es ist ferner geschichtliche Thatsache, daß der Standpunkt dieser Oekonomisten wissenschaftlich unhaltbar ist. Es war die epochemachende That Adam Smith's, daß er an die Stelle der Productionskraft des Bodens den Werth der menschlichen Arbeit setzte. Nicht die Rohstoffe allein, sondern ebenso sehr ihre Bearbeitung und kaufmännische Vertreibung sind Gütergewinn. Allein es ist dabei nicht zu vergessen, daß Adam Smith zwar die Physiokraten gestürzt hat, daß er selbst aber aus den Physiokraten hervorging und insbesondere der Schüler Turgot's ist.

Vortrefflich sagt Blanqui in der Histoire de l'économie politique, Paris 1845, Th. 2, S. 94: „Was diese hochherzigen Freunde der Menschheit auszeichnet, das ist vor Allem ihre bewunderungswürdige Rechtschaffenheit und unbedingte Selbstlosigkeit. Sie suchten weder Glanz noch äußeren Lärm; sie griffen keine der bestehenden Gewalten an und trachteten nicht nach eitler Volksthümlichkeit, obgleich sie aufrichtig das Volk liebten; sie waren Menschenfreunde im edelsten Sinn. Ihre Bücher sind vergessen; aber sie haben eine fruchtbare Saat ausgestreut. Ihre Lehren sind über die ganze Welt gewandert, haben den Gewerbfleiß entfesselt, den Ackerbau gehoben und die Freiheit des Handels vorbereitet.“

Viertes Kapitel.

Die Kunstlehre von Dubos und Batteux.

Trotz des gewaltigen Umschwunges der gesammten Denkweise, trotz der eindringenden Neuerungen der bürgerlichen Rührstücke und Familienromane, trotz des bisher in Frankreich ungekannten Emporblühens der Genremalerei, war doch der alte Klassicismus in seinem tiefsten Grund unerschüttert geblieben. In ihrem Inhalt stehen Voltaire's Trauerspiele zu Corneille und Racine im gradesten Gegensatz; in der Form suchen sie, obgleich sehr unzulänglich, mit jenen großen Mustern zu wetteifern. Und im Wesentlichen dauert die Geltung des Klassicismus in Frankreich bis auf den heutigen Tag. Der innerste Nerv dieser ungeschwächten Lebensdauer ist das unzerstörbare Bedürfniß nach dem hohen, idealen Stil. Der vorwiegend rhetorische Hang der Franzosen übersieht, daß in dieser steifen Unnatur der hohe und ideale Stil freilich nur sehr dürftig und verzerrt zum Ausdruck kommt.

Es ist die Zeit nicht mehr fern, daß Diderot auftreten wird, ganz aus dem Geist der neuen Zeit heraus den Formen und Anschauungen des Klassicismus den entschiedensten Krieg erklärend. Aber Einseitigkeit mit Einseitigkeit bekämpfend, wird er vereinzelt und wirkungslos stehen. Und namentlich jetzt in den ersten Jahren der neuen Bewegung ist die herrschende Ueberlieferung noch zu mächtig. Jetzt denkt man mehr daran, diese Ueberlieferung zu rechtfertigen, zu vertiefen und sie den neuen Bedürfnissen anzupassen, als ohne ein festes Zukunftsideal sie unbedacht aufzugeben. Die wissenschaftliche Kunstbetrachtung ist wesentlich noch Begründung und Rechtfertigung des Klassicismus.

Im Zeitalter Ludwig's XIV. war Boileau, der Kritiker, eine der hervorragendsten Gestalten gewesen. Er hatte, so zu sagen, über die laufenden Kunstforderungen Buch geführt; aber er hatte nie gefragt nach Grund und Recht dieser Forderungen.

Es war ein sehr bedeutsamer Fortschritt der Wissenschaft und zugleich das erste Erwachen der beginnenden künstlerischen Neuerung, daß von jetzt ab diese Frage in das Bewußtsein trat. Es setzt einen Zweifel an der vollen Giltigkeit der Dinge voraus, wenn wir das Warum derselben einer ernsten Prüfung unterwerfen.

Die erste Anregung gehört Jean-Baptiste Dubos (vergl. oben S. 80), geboren 1670 zu Beauvais, gestorben zu Paris 1742. In den 1719 erschienenen Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture, mit dem Horazischen Motto: Ut pictura poesis, machte er unter allen Neueren zuerst den Versuch, „die Kunst auf einen allgemeinen Grundsatz zu bauen und aus demselben die Richtigkeit der Regeln zu zeigen". Er sieht den Ursprung und die Nothwendigkeit der Kunst in dem Bedürfniß der Menschen nach lebhaftem Daseinsgefühl. Derselbe Trieb, welcher den Menschen zur Freude an Hinrichtungen, Stiergefechten und Glücksspielen treibe, treibe ihn auch zur Erregung der Leidenschaft durch die Kunst. „Quand les passions réelles et véritables qui procurent à l'âme ses sensations les plus vives, ont des retours si fâcheux, puisque les momens heureux dont elles font jouir sont suivis de journées si tristes, l'art ne pourroit-il pas trouver le moyen de séparer les mauvaises suites de la plupart des passions d'avec ce qu'elles ont d'agréable? ... La poésie et la peinture en sont venues à bout" (Band I, Sect. 3). Dubos hat die richtige Einsicht, daß das Kunstschöne im Gegensatz zum Naturwirklichen freies Spiel, reines und, wie Kant sich ausdrückt, interesseloses Wohlgefallen sei; er scheidet daher ganz richtig schöne und nützliche Künste; nur vergreift er sich in den Ausdrücken, wenn er diese interesselose Stimmung dahin bezeichnet, daß die künstlerische Erregung der Leidenschaften nur oberflächlich sein müsse und daß daher Dichter und Maler keine Gegenstände „trop intéressants par eux-mêmes"

wählen dürften. Dubos hat erkannt, daß die Kunst eine Erhebung aus aller menschlichen Bedürftigkeit und Niedrigkeit sei; und dieser stete Hinblick auf die reine Geistigkeit der Kunstwirkung giebt ihm zuweilen eine überraschende Tiefe und Feinheit, welche namentlich auf Bodmer und Breitinger, Sulzer, Lessing und Winckelmann den bedeutendsten Einfluß ausübte.

Aber allerdings erscheint hier der Grund der künstlerischen Idealität nur als Ahnung, nicht als tiefere Einsicht. Der Zweck der Kunst ist ausgesprochen; aber es wird nicht untersucht, durch welche Mittel dieser Zweck erreicht werde.

Diesen Schritt hat Batteux gethan. Er setzt das Wesen der Kunst in die Nachahmung der Natur, der schönen Natur.

Charles Batteux war 1713 zu Allandhui in der Nähe von Rheims geboren. Noch in jungen Jahren wurde er Professor der Rhetorik an verschiedenen Schulen zu Paris, später Mitglied der französischen Akademie; am 14. Juli 1780 starb er. Sein Hauptwerk Les beaux-arts réduits à un même principe erschien zuerst 1746. Diesem folgte bereits 1750 der Cours de belles lettres, eine genauere Anwendung der im ersten Werk vorgetragenen allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Dichtarten. Später wurden beide Bücher unter dem gemeinsamen Titel Principes de littérature 1777 zusammengefaßt.

Batteux geht auf Aristoteles zurück; er bezeichnet es als seine Aufgabe, auf dessen Grundlagen weiter zu bauen. Das Wesen und den Ursprung der Kunst findet er in dem Bedürfniß der Menschen, sich über die schlechte Wirklichkeit und Alltäglichkeit zu erheben. Die Kunst sei zwar an die Grenzen der Natur gebunden; aber sie verwende die Natur nicht wie sie sei, sondern wie sie sein könne, wie der menschliche Geist die Fähigkeit habe, sie sich vorzustellen. Die Kunst sei nicht Nachahmung der Natur als solcher, sondern der schönen Natur; sie stelle das Wahre als wirklich daseiend dar. Der Geschmack sei die Empfindung, welche uns anzeigt, ob die schöne Natur im Kunstwerk gut oder schlecht nachgeahmt sei. Er werde um so mehr befriedigt je mehr die schöne Natur nicht blos schön,

sondern auch anziehend und interessant, d. h. zu unserer eigenen Vollkommenheit und zu unserer Theilnahme im engsten Bezug sei. Für den Menschen aber gebe es nichts Schöneres, nichts Anziehenderes und Interessanteres, als die Handlungen und Leidenschaften der Menschen selbst. Und was die Uebertragung dieser schönen Natur in die Kunst betreffe, so werde Genauigkeit und Freiheit in gleicher Stärke erfordert; die Genauigkeit regele, die Freiheit belebe die Nachahmung.

Die einzelnen Kunstarten sind aus der Stellung derselben zu unseren Sinnen abgeleitet. Die Dichtkunst gilt als die höchste Kunstart, denn sie wirkt auf zwei Sinne, auf Augen und Ohren zugleich. Wir sehen entweder die Dinge selbst oder wir hören sie erzählen; dort das Drama, hier das Epos; zwischen beiden mitteninne schwebt das „genre mixte", die Lyrik. Der Dichtung ist Alles zugänglich. Wie es Götter, Könige, Bürger, Hirten und Thiere giebt, giebt es auch Opern, Trauerspiele, Lustspiele, Schäfergedichte und Fabeln. Der Dichtung am nächsten steht die Malerei, welche sich an das Auge wendet. Was in der Dichtung die Erfindung, ist hier die Zeichnung; was dort die Versifikation, hier das Colorit. Dann kommen Tanz und Musik, deren Trennung mehr von den Künstlern als von der Kunst selbst stamme. Die Musik wendet sich an das Ohr; ihr vornehmster Gegenstand sei ebenfalls die menschliche Leidenschaft. Baukunst und Beredtsamkeit, als ausschließlich nützlich und nur den menschlichen Bedürfnissen dienend, sind von der schönen, auf das Vergnügen gestellten Kunst ausgeschlossen.

Wir sehen ab von den einzelnen Regeln, welche aus diesem obersten Grundsatz gefolgert werden. Es sind die Regeln und Vorschriften Boileau's, nur ausgeführt und breitgetreten.

Es ist klar, daß, wenn Goethe in seinen Anmerkungen zu Diderot's Erzählung von Rameau's Neffen Batteux den Apostel des halbwahren Evangeliums von der Nachahmung der Natur nennt, er diese Bezeichnung nicht aus frischer Anschauung, sondern aus dunkler und verworrener Jugenderinnerung gewählt hat. R. Zimmermann hat Unrecht gethan, in seiner Geschichte der Aesthetik (1858,

S. 205 ff.) diesem Urtheil Goethe's so ausschließlich zu folgen. Nicht die Natur, wie sie ist, sondern wie sie sein sollte, nicht die unmittelbare, sondern die schöne Natur gilt Batteux als Kunstideal. Tiefer ergreift Lessing den Grundmangel dieses Standpunktes, indem er in dem „Neuesten aus dem Reiche des Witzes“ (Lachm. Bd. 3, S. 230) nach dem Vorgange Diderot's an Batteux rügt, daß er nirgends erkläre, was denn eigentlich jene schöne Natur sei. Batteux weiß nichts von dem geistigen Urgrund der Kunst. Weder ist die Entstehung der Kunst überhaupt auf das Verlangen der geistigen Idee nach sinnlicher Verkörperung gegründet, noch ist irgendwo der Versuch gemacht, diese auf sinnliche Gestaltung dringende Kraft der Idee als Grund und Hebel der einzelnen Künste und Kunstwerke zu erkennen.

Daher die unsägliche Dürftigkeit und Verworrenheit der begrifflichen Ausführungen; daher diese völlig prüfungslose Aufnahme und Anpreisung des Eklekticismus, der blos akademischen Correctheit. Und daher auch die völlig unterschiedslose Zusammenwerfung der Dichtung und der bildenden Kunst; eine folgenschwere Verwirrung, welche nicht wenig dazu beigetragen hat, die Abart der sogenannten beschreibenden Dichtung zu so verderblicher Bedeutung emporzuheben, und welche namentlich auch in der bildenden Kunst sich um so zäher festsetzte, als selbst Kenner wie Graf Caylus und Winckelmann sich zu dieser Lehre bekannten. Jedermann weiß, wie diese unselige Verwischung aller tiefsten Stilunterschiede der unmittelbare Anstoß zu Lessing's unsterblichem Laokoon wurde, und wie es dessen eigenste That ist, die Einsicht in diese unüberspringbaren Unterschiede dichtender und bildender Kunst geklärt und unumstößlich befestigt zu haben.

Für mehr als zwei Menschenalter ist Batteux fast unumschränkt maßgebend gewesen. Besonders stand er auch den Deutschen, welche damals durchweg unter französischer Geschmacksherrschaft waren, durch seine scheinbare Systematik näher als Boileau selbst; Grimm constatirt in der Liter. Corresp. (September 1780), daß Batteux' Cours de belles lettres in Deutschland mehr Erfolg habe als in

Frankreich. Nicht blos, daß Gottsched den willkommenen Bundesgenossen freudig begrüßte; es erschienen bald auch von Bertram, Adolf Schlegel, Gellert und Ramler die verschiedenartigsten Uebersetzungen, Bearbeitungen, Ergänzungen und Erläuterungen. Sulzer's Theorie der schönen Künste ruht wesentlich auf dieser Grundlage.

In Frankreich und Italien sieht man bis tief in unser Jahrhundert deutlich die Nachwirkungen. In Deutschland ist das Joch abgeschüttelt. Als sich die sogenannte Sturm- und Drangperiode vorbereitete, da erwachte auch der heftigste Widerstand gegen Batteux. Herder, der theoretische Führer dieses jungen Geschlechts, nannte 1772 Batteux in der allgemeinen deutschen Bibliothek „einen seichten Vernünftler und trocknen Metaphysiker, der uns für seine Trockenheit nicht einmal durch Schärfe und Bestimmtheit schadlos halte und der durch sein Buch für Deutschland sehr verderblich geworden“. Und mehr als die Kritik wirkte die künstlerische That. Lessing, Goethe und Schiller haben den französischen Klassicismus und mit diesem auch Boileau und Batteux gestürzt.

Zweiter Abschnitt.

Diderot und die Encyklopädisten.

Erstes Kapitel.

Der Materialismus, La Mettrie; die Encyklopädie und die Salons.

---

1. Der Materialismus; La Mettrie.

Voltaire und seine nächsten Vorgänger und Mitkämpfer waren innerhalb der von Newton und Locke festgehaltenen Schranken stehen geblieben. Es kam ein jüngeres Geschlecht, welches diese Schranken niederriß; der Deismus wurde Materialismus und Atheismus.

Der Deismus behauptet die lebendige außerweltliche Persönlichkeit Gottes, der Materialismus verneint sie. Der Angelpunkt dieses Umschwungs ist der Begriff der Bewegung, oder, wie sich die heutige, von ähnlichen Fragen durchdrungene Naturwissenschaft ausdrückt, das Verhältniß von Stoff und Kraft. Für beide Anschauungsweisen, für die deistische und materialistische, war zunächst die Gravitationslehre Newton's die gemeinsame Wurzel. Der Deismus hatte die Worte Newton's zu seinen Gunsten, denn dieser war sogar streng offenbarungsgläubig gewesen; der Materialismus meinte den Geist und die innere Folgerichtigkeit der großen Newton'schen Entdeckung, die Nothwendigkeit der Sache für sich zu haben. Mit Recht hatte

Voltaire (XXII, 435) als die Meinung Newton's bezeichnet, daß jede Materie, welche bewegt sei, auf ein immaterielles Wesen hinweise, das der Materie diese Bewegung gegeben habe (toute matière qui agit, nous montre un être immatériel qui agit sur elle). Der Materialismus aber meinte über Newton hinausgehen zu müssen und leugnete die zwingende Beweiskraft dieser von Newton gezogenen Folgerung. Dem Materialismus gilt die Bewegtheit der Materie nicht als ein von außen kommender Anstoß, sondern als eine der Materie selbst angehörige, ihr von Ewigkeit innewohnende, von ihr unzertrennliche Eigenschaft. Die Materie, sagt der Materialist, kann gar nicht ohne Bewegung gedacht werden; die Bewegung ist ihr Wesen. Kein Stoff ohne Kraft, keine Kraft ohne Stoff.

Schon in England selbst war diese materialistische Anschauung aufgetreten. Toland hatte sie in seinem berüchtigten Pantheistikon (1720), bestimmter und mit unerschrockenster Schärfe in seinen Briefen an Serena (1704) ausgesprochen. Auch bei Toland sind die einzelnen Dinge und Erscheinungen, Form und Farbe, Wärme und Kälte, Luft und Schall, nur die Selbstbestimmung und der Niederschlag dieser eingeborenen Bewegtheit und Handlung. „Alles ist ein rastloses Auf und Ab, ein ewiger Stoffwechsel; was wir Ruhe nennen, ist Ruhe nur im Gegensatz gegen die äußere mechanische Bewegung der Körper, die ihren zufälligen Standort verändern. Das Feste wird flüssig, das Flüssige fest; die Thiere, die wir vernichten, dienen zu unserer Nahrung, und wir selbst werden wieder Pflanze, Luft, Wasser und Erde. Auch das Denken ist nur eine körperliche, an die Stoffwelt gebundene Bewegung, es ist reine Thätigkeit des Gehirns; eine Störung des Gehirns ist eine Störung des Denkens; ein Wesen, das kein Gehirn hat, denkt nicht."

Es ist nicht deutlich nachweisbar, ob die französischen Materialisten ihre ersten Anregungen unmittelbar von Toland entlehnt, oder ob sie, ebenso wie Jener in Newton und Locke wurzelnd, — vorzüglich unter der Führung Hobbes' — aus den gleichen Vordersätzen die gleichen Schlußsätze gewonnen haben. Gewiß ist, daß die Wirkung

der französischen Materialisten eine ungleich größere war als die Wirkung Toland's. Die Stimme Toland's war in England fast spurlos verhallt; die französischen Materialisten dagegen setzten mit ihrer regsameren Rührigkeit, begünstigt durch die mächtigen Ergebnisse der inzwischen sehr rasch und unaufhaltsam vordringenden Naturwissenschaften und durch die allgemeinere Verbreitung der französischen Sprache und Bildung, die ganze gebildete Welt in Aufruhr.

Hauptsächlich an Diderot knüpft sich die Bedeutung, das Haupt und der Heerführer dieser französischen Materialisten geworden zu sein. Nicht blos, weil er in Wahrheit der Bedeutendste und Umfassendste dieser Schriftsteller ist, sondern besonders auch deshalb, weil er der Stifter und das Haupt jener großen Encyklopädie war, welche am wirksamsten diese neuen Gedanken und Anschauungen in die weite Welt trug und die öffentliche Meinung auf lange Zeit vorherrschend, um nicht zu sagen, ausschließlich bestimmte. An Diderot schlossen sich Dalembert, Condillac, Holbach, Helvétius und eine große Reihe Anderer, welche theils als Mitarbeiter der Encyklopädie, theils in selbständigen Büchern und Flugschriften auf das gleiche Ziel drangen. Philosophie und Materialismus galten fortan als gleichbedeutend. Die Priorität der systematischen Begründung einer streng materialistischen Weltanschauung gehört indessen unter den Franzosen des XVIII. Jahrhunderts nicht Diderot, sondern dem von ihm und seinen Nachfolgern ignorirten, geschmähten und verleugneten La Mettrie.

Julien Offray de la Mettrie ist zu Saint-Malo 1709 geboren. Er vertauschte das Studium der Theologie mit demjenigen der Medicin und nachdem er bereits als praktischer Arzt sich in seiner Vaterstadt niedergelassen, entschloß er sich zur Fortsetzung seiner Studien in Leyden unter Boerhaave. Die Uebersetzung und Commentirung der Schriften Boerhaave's verwickelten ihn in einen Streit mit der Pariser medicinischen Facultät; in Satiren schlägt er den Ton schonungsloser Persiflage an und in einer Comödie wandelt er auf den Spuren des facultätsfeindlichen Molière. Ein Fieberanfall, den er als Militärarzt im Feldlager erleidet, veranlaßt ihn zu

psychologischen Selbstbeobachtungen und bestärkt ihn in der Ueberzeugung, daß die seelischen Vorgänge die nothwendige Folge körperlicher Zustände seien. Diese Lehre von der Körperlichkeit der Seele spricht er in seiner Histoire naturelle de l'âme (1745) aus und unter den „Geschichten, welche bestätigen, daß alle Vorstellungen von den Sinnen stammen“ (Œuvres philosophiques, Amsterdam 1764, I, 204 ff.), beschäftigte er sich mit der Psychologie der Blinden und Taubstummen und stellt den anthropomorphen Affen an die Seite des Menschen. Das, was im Menschen empfindet, muß materiell sein; der Materie überhaupt schreibt er Empfindungsfähigkeit zu, sei es, daß die Materie von Ewigkeit her Empfindung so gut wie Bewegung besaß, sei es, daß die Empfindung nur eine nothwendige Folge von Bewegungszuständen ist.

Ist die „Naturgeschichte der Seele“ — die ihn seine Stellung als Militärarzt kostete und ihn nach Holland zu fliehen zwang — eine wohlgegliederte und vorsichtig ausgeführte Abhandlung, so ist der Homme machine (1747) eine stürmische Rede, nicht ohne verdrießliche Effecthascherei und verletzenden Cynismus. La Mettrie behauptet, nicht mit Unrecht, von Descartes auszugehen, dessen mechanische Naturerklärung und insbesondere dessen Lehre, daß die Thiere Maschinen seien, er auf den Menschen ausdehnt. — Erfahrung und Beobachtung sollen die einzigen Führer des Forschers sein; ihr Object sind zunächst die körperlichen Organe des Menschen. La Mettrie benutzt dabei die neuesten Forschungen, z. B. über Anatomie des Gehirns und deutet die Lehre von den Gehirnprovinzen an. Von Neuem führt er eingehend aus, wie die feinsten geistigen Functionen und das ganze sittliche Verhalten des Menschen durch seine körperlichen Organe bedingt sei, deren Functionsstörung auch eine Störung des geistigen Menschen zur Folge habe. „Ein Nichts, eine kleine Fiber, irgend Etwas, das die subtilste Anatomie nicht entdecken kann, hätte aus Erasmus und Fontenelle zwei Thoren gemacht“ (I, 18). Der Mensch ist ein Thier, das sprechen gelernt hat. Sein Adel ist seine körperliche Organisation; seine Aufgabe, wie die des Thieres, glücklich zu sein. Dieses Ziel zu erreichen,

lehrt ihn das Sittengesetz (la loi naturelle), das sich bei ihm wie beim Thiere findet: Was Du nicht willst, daß man Dir thu, das füg' auch keinem andern zu. Gelehrsamkeit gehöre nicht zu den Aufgaben des Menschen: c'est peut-être par une espèce d'abus de nos facultés organiques que nous sommes devenus savants (I, 44; vergl. was zwei Jahre später Rousseau der Akademie von Dijon auseinandersetzen wird). Die Existenz Gottes mag wahrscheinlich sein (45), aber damit ist die Nothwendigkeit eines Gottesdienstes nicht gegeben. Jedenfalls sei die Gotteslehre irrelevant für die Praxis des Lebens und La Mettrie's Meinung ist es offenbar, daß die Welt nicht glücklich sein werde, wenn sie nicht atheistisch sei. Den Unsterblichkeitsglauben verwirft er nicht völlig. — Im ganzen Universum giebt es nur eine Substanz (81) (Monismus), aus welcher eine Stufenleiter mannigfachster Organismen sich gebildet hat: es giebt Organismen, die zwischen Pflanze und Thier in der Mitte stehen, und das Leben des Menschen zeigt viele Parallelen zu dem der Pflanze (75).

Diesen Gedanken von der Einheit des organischen Lebens führt er dann unter dem Einfluß des Studiums Linné's in seinem Homme plante (1748) klar und bestimmt durch.

Den anonymen Homme machine widmete La Mettrie in einem schwungvollen Dedicationsschreiben Albrecht v. Haller, dessen scharfe Recensionen (in den Göttinger gelehrten Anzeigen) ihn vornehmlich durch den Vorwurf literarischen Diebstahls gereizt hatten und dem er mit der Zueignung des Buches einen Streich zu spielen dachte. Haller lehnte im Journal des savants (Mai 1749) entschieden jede Gemeinschaft mit La Mettrie ab und fuhr in der scharfen Kritik seiner Schriften fort, worauf La Mettrie mit mancherlei Ausfällen und unanständigen Neckereien und schließlich mit einem Pamphlet antwortete, Le petit homme à longue queue (1751), worin er sich in cynischer Weise auf Kosten des Göttinger Professors lustig macht, ihn als den ehemaligen Genossen seiner Ausschweifungen erklärt und ihm anstößige Reden über Gott und die Welt in den Mund legt. Empört und schmerzerfüllt ergreift Haller das

Wort zu seiner Rechtfertigung, als der plötzliche Tod des „unseligen La Mettrie“ dem bösen Streit ein Ende macht.

Beim Erscheinen des Homme machine brach ein Sturm los, der den Verfasser aus dem sonst so gastfreundlichen Holland vertrieb. Maupertius lenkte Friedrich's II. Aufmerksamkeit auf den verfolgten Landsmann und dieser berief ihn 1748 nach Potsdam, machte ihn zum Akademiemitglied und ernannte ihn zu seinem Vorleser.

Hier fuhr La Mettrie mit seiner philosophischen Schriftstellerei ungehindert fort, bisweilen, um seine Gegner irre zu führen, sich selbst unter dem Deckmantel der Anonymität oder Pseudonymität bekämpfend. Er schrieb den bereits erwähnten Homme plante, den berüchtigten Discours sur le bonheur und andere Moraltractate, von denen später die Rede sein wird, so wie sein Système d'Epicure.

Unter diesem Titel giebt La Mettrie nicht sowohl eine Darstellung der Weltanschauung Epikurs als den eigenen Versuch einer Schöpfungsgeschichte, in welchem er sich an die Lehre Benoît's de Maillet anschließt (II, 152). De Maillet (1656—1738), ein französischer Diplomat, der in seinen Mußestunden mit Geologie und Paläontologie beschäftigt war, hatte ein naturwissenschaftliches Werk hinterlassen, im Stile von Fontenelle's Entretiens sur la pluralité des mondes, das ein Freund unter dem Titel: Entretien d'un philosophe indien avec un missionnaire français sur la diminution de la mer und mit dem Pseudonym Telliamed 1748 herausgab. De Maillet geht von den Petrefacten aus, die ihn lehren, daß das Meer einst die ganze Erdoberfläche bedeckt habe und jetzt in einem beständigen Rückzuge begriffen sei, seine Thiere auf dem Lande zurücklassend, allwo sie sich, den neuen Lebensverhältnissen gemäß zu Landthieren umgestalteten (se terrestriser). Diese Umgestaltung läßt er freilich nicht allmählich und durch Vererbung entstehen, sondern er denkt sie sich plötzlich, an einem bestimmten Individuum, vollzogen, das nun seine terrestrische Organisation vollständig ausgebildet seinen Nachkommen überliefert. So ist seine Theorie von

der Entwicklung der Arten von niederen zu höheren Formen noch recht rudimentär; aber der Ruhm, einen Anfang der Transmutationslehre gegeben zu haben, gebührt ihm.

La Mettrie adoptirt diese Schöpfungsgeschichte; er betont, wie viel mißlungene Versuche die Natur habe machen müssen, ehe sie dazu gekommen sei, die Organcombination herzustellen, die den menschlichen Körper ausmache, und leugnet entschieden die Zweckbestimmung in den Vorgängen der Natur. Das Auge ist ihm allerdings ein Spiegel, in welchem wir das Bild der äußeren Gegenstände betrachten, aber es ist nicht erwiesen, daß dieses Organ wirklich zum Zweck dieser Betrachtung gebildet und in seine Höhle gesetzt worden sei: es ist wohl einfach das Product einer nothwendigen Entwicklung. Deshalb bekämpft er denn auch den teleologischen Gottesbeweis, den Diderot in seinen Pensées philosophiques (1746) vorträgt, so sympathisch ihm im Uebrigen die Kirchenfeindlichkeit dieses sublime ouvrage ist (I, 48).

La Mettrie's Schriften sind älter als die Bekehrung Diderot's zum Materialismus (um 1754) und sie haben gewiß zu dieser Bekehrung mitgewirkt. Die Philosophen des Diderot'schen Kreises haben unzweifelhaft aus der Histoire naturelle de l'âme und aus dem Homme machine manches gelernt, ohne daß wir deswegen anzunehmen brauchen, daß sie alles, was in ihren Werken an La Mettrie's Lehre erinnert, grade aus ihm und nicht viel mehr aus Hobbes oder ihrer eigenen Ueberlegung geschöpft haben. Freilich scheinen sie sich dieser Schuld nur ungern zu erinnern; sie verschweigen oder verleugnen geradezu, daß sie bei La Mettrie in die Schule gegangen sind. Der Grund für dieses Benehmen liegt in dem compromittirlichen Ruf, den La Mettrie als Moralist sich geschaffen (s. unten Kapitel 7).

Auf den Ruhm tieferer Wissenschaftlichkeit haben diese französischen Materialisten keinen Anspruch. Die Wissenschaft fordert Beweise; hier aber finden wir statt der Beweise nur dreiste Behauptungen und waghalsige Vermuthungen oder geistreiche, dem hohen Ernst der Sache wenig angemessene Einfälle, Spielereien und Selbst-

überhebungen des Witzes. Sie wollten ernten, bevor sie gesät hatten, oder, wenn dies Bild zu hart scheint, sie wollten die Frucht pflücken, bevor sie reif war. Sie, die sonst so scharf die Nothwendigkeit der Sinnenerfahrung als ausschließlicher Erkenntnißquelle zu predigen wußten und so viel vom Experimentiren als der Basis und Kontrole aller wissenschaftlicher Lehre redeten, wollten mit spitzfindiger Begriffsklügelei oder mit leichtfertiger Hypothesenjagd — ich fliege wie ein Vogel von Hypothese zu Hypothese, sagt La Mettrie — schon jetzt endgiltig Fragen zum Abschluß bringen, deren letzte Entscheidung, wenn überhaupt erreichbar, doch nur der ernsten und strengen Beobachtung und Forschung, der durch Waagen, Luftpumpen und Vergrößerungsgläser unterstützten Chemie, Physiologie und Psychologie vorbehalten bleibt. Daher das Abstoßende und Verletzende, das Rohe und Unzulängliche ihres absprechenden Wesens.

Immerhin aber bleibt diese Richtung trotz aller Einseitigkeiten und Ueberstürzungen von tief eingreifender geschichtlicher Wichtigkeit. Sie hat viele alte inhaltslose Vorurtheile und Satzungen vernichtet, und sie hat der Chemie und Physiologie unleugbar den nachhaltigsten Anstoß gegeben. Sie hat Manches vorgeahnt, was später Thatsache und Ergebniß der Wissenschaft wurde; sie hat Aufgaben gestellt, um deren Lösung sich noch heut der eifrigste Streit und Widerstreit alles Denkens und Forschens bewegt und bis auf ferne Zukunft bewegen wird.

Dies ist der Grund, warum grade jetzt wieder mehr als je die geschichtliche Betrachtung dieser berühmten und berüchtigten, aber jetzt nur wenig gelesenen Materialisten an der Zeit ist.

2. Die Encyklopädie.

Es waren zunächst äußere Umstände, welche das große Werk der Encyklopädie hervorriefen. In England hatte die Cyclopædia (2 Bde., London 1728) von Ephraim Chambers den allgemeinsten Anklang gefunden. Ein Engländer, Mills, und ein

Deutscher, Sellius, hatten eine französische Uebersetzung derselben angekündigt und den Buchhändler Le Breton beauftragt, die rechtlichen Förmlichkeiten zu übernehmen. Dieser verletzte, wie es scheint, den Vertrag, worauf Zank und Streit erwuchs. Mills kehrte nach England zurück, Sellius starb. Der Buchhändler wollte seinen Vortheil nicht verlieren. Er wurde auf Diderot aufmerksam gemacht (1745), welcher als ein junger, begabter, bedrängter Schriftsteller grade auf offenem Markt stand, fragend, ob Jemand ihn brauchen könne. Diderot entwarf für das Werk einen völlig neuen Plan und so ward ein neues Privileg nöthig. Dasselbe datirt vom 21. Januar 1746. Le Breton behielt die Hälfte des Unternehmens; an der anderen Hälfte betheiligten sich die Buchhändler David der Aeltere, Briasson und Durand.

Diderot erfaßte seine Aufgabe im weitesten Sinn. Er war nicht blos ein beweglicher und vielseitiger, er war auch ein selbstdenkender Kopf. Er wollte nicht blos einen Abriß des gesammten menschlichen Thuns, Wissens und Könnens geben, er wollte auch die innere Einheit, den naturnothwendigen Ursprung, die erstrebenswerthen Zielpunkte desselben, Allen klar zur Einsicht bringen. Er verband sich mit Dalembert, welcher bereits ein berühmter Mathematiker war, aber auch für alle philosophischen und dichterischen Erscheinungen und Entwicklungen sich ein offenes Auge bewahrt hatte. Eine Reihe bekannter und bewährter Fachmänner von gleicher Gesinnung wurde herangezogen; ihre Namen und Arbeitsgebiete sind in den Vorreden zum ersten und siebenten Band genannt. Rousseau schrieb musikalische Artikel. Voltaire arbeitete während Jahren eifrig mit; er lieferte bis zum Buchstaben M schönwissenschaftliche und geschichtliche Aufsätze. Montesquieu versprach mehr, als ihm zu geben vergönnt war: unter seinen nachgelassenen Papieren fand sich das Bruchstück Goût und ward aufgenommen. Quesnay steuerte nationalökonomische Artikel bei. So wurde die Encyklopädie ein wirksames Parteiorgan. Mit seltener Umfänglichkeit wurden die menschlichen Wissenschaften, Künste und Fertigkeiten zusammengefaßt und gemeinnützig gemacht. Aber die Encyklopädie

war kein friedlicher Speicher, in welchem die Gelehrten und Denker aller Gattungen ihre erworbenen Reichthümer niederlegten und überschauten; sie war eine riesige Belagerungsmaschine und Angriffswaffe.

1750 ließ Diderot den Prospect des Werkes erscheinen, das auf zehn Foliobände Text und zwei Bände Tafeln berechnet war. Derselbe erweckt im Leser eine hohe Achtung vor dem Ernste des Unternehmens und giebt ein vortreffliches Bild der umsichtigen, gewissenhaften und mühevollen Arbeit, der diese Männer ihre beste Kraft widmeten. In den Jahren 1751 und 1752 erschienen die beiden ersten Bände. Sie führen den Titel Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres, mis en ordre et publié par Mr Diderot, de l'académie royale des sciences et des belles lettres de Prusse, et quant à la partie mathématique par Mr d'Alembert, de l'académie royale des sciences de Paris, de celle de Prusse et de la société royale de Londres. Der erste Band war dem Minister D'Argenson gewidmet; einem Mann, von welchem Voltaire in der Lettre sur l'Encyclopédie (XXVI, 513) sagt, daß er würdig sei, die Sprache der Philosophie zu hören und sie zu beschützen. Er enthält die berühmte Vorrede aus der Feder Dalembert's, welche eine nach Baco's Muster gegliederte Uebersicht der menschlichen Wissenschaften und Künste und eine beredte Skizze der Geistesgeschichte der modernen Welt seit der Renaissance giebt.

Es erhob sich sogleich der heftigste Sturm. Barbier (in seinem Journal du règne de Louis XV, publié par Villegille, Paris 1841, Bd. 3, S. 333—60) giebt einen deutlichen Einblick. Der erste Widerstand ging von der Sorbonne aus. Der Erzbischof von Paris erließ einen Hirtenbrief, welcher, wie Barbier sagt, nur die Folge hatte, daß das theure und seltene Buch, welches bisher nur wenigen Männern der Literatur und Wissenschaft bekannt gewesen, nunmehr von allen Krämern und Trödlern gelesen wurde. Am 7. Februar wurden beide Bände mit Beschlag belegt; jedoch wurde

die Fortsetzung nicht verboten. Dalembert dachte eine Zeitlang daran, das Unternehmen nach Berlin zu verlegen; Voltaire rieth jedoch ab, „weil man dort mehr Bajonette als Bücher sehe und weil dort Athen nur im Kabinet des Königs sei“.

Nach einer Unterbrechung von fast zwei Jahren erschien, nachdem zu Ende 1753 die Publication wieder freigegeben worden war, der dritte Band. Malesherbes, der Oberaufseher des gesammten Preßwesens, hatte die aufgegriffenen Papiere Diderot zurückgestellt; die Regierung, im Streit mit der Geistlichkeit, leistete dem Unternehmen sogar Vorschub. In der Vorrede dieses dritten Bandes konnte Dalembert sagen: „Le gouvernement a paru désirer qu'une entreprise de cette nature ne fût point abandonnée, et la nation a usé du droit qu'elle avait de l'exiger de nous.“ Vergl. den Brief Dalembert's an Voltaire vom 24. August 1752.

Von 1754—56 erschienen der vierte, fünfte und sechste Band. Die Herausgeber waren vorsichtiger geworden und sie blieben eine Zeitlang von aller Anfechtung unbeläſtigt. Am 21. Juli 1757 schrieb Dalambert an Voltaire, der mit dieser Zurückhaltung unzufrieden war: „Sans doute nous avons de mauvais articles de théologie et de métaphysique, mais, avec des censeurs théologiens et un privilège, je vous défie de les faire meilleurs. Il y a d'autres articles, moins au jour, où tout est réparé. Le temps fera distinguer ce que nous avons pensé d'avec ce que nous avons dit.“ Die Encyklopädie zählte damals an viertausend Subscribenten.

Nun erschien gegen Ende desselben Jahres 1757 der siebente Band. Dalembert hatte triumphirend an Voltaire geschrieben, dieser siebente Band werde alle übrigen an Schärfe übertreffen; und dies war in der That der Fall. Unglücklicherweise traf es sich, daß eben um dieselbe Zeit das berüchtigte Buch De l'esprit von Helvétius veröffentlicht wurde und die Gemüther erregte. Die Angriffe nahmen zu an Zahl und Stärke. Rousseau, durch seinen Zwist mit Grimm und Mme d'Epinay gereizt, fühlte sich durch den Artikel

„Genève“ verletzt, in welchem er sehr wohl die Stimme des verhaßten Voltaire heraus hörte, und schrieb seinen heftigen Streitbrief gegen Dalembert; die Jesuiten stürmten im Journal de Trévoux; Fréron, der alte Feind Voltaire's, in der Année littéraire; Palissot in den „Petites lettres à de grands philosophes“. Es wurde ein Untersuchungsausschuß niedergesetzt. Auf Verwendung von Malesherbes fiel das Urtheil gelind aus. Da kam am 8. März 1759, wie Barbier berichtet, ein Arrêt du conseil d'État, durch welchen das im Jahr 1746 ertheilte Privilegium aufgehoben und der Verkauf der erschienenen und noch erscheinenden Bände verboten wurde, „in Anbetracht, daß der Nutzen, welcher etwa für Kunst und Wissenschaft erwachse, in keinem Verhältniß stehe zu dem Schaden, welchen Religion und Sitte erleide“.

Dalembert ermüdete und zog sich zurück; eine Reihe Mitarbeiter folgten seinem Beispiele. Diderot scheint der Meinung, daß bei diesem Entschluß Dalembert's auch Eigennutz mitwirkte, vergl. Œuvres complètes de Diderot, herausgeg. v. Assézat, I, S. XLV f.; XVIII, 400. Der hauptsächlichste Grund aber war wohl, daß Dalembert, eine weichere, weniger energische Natur, vor den ernsten Anstrengungen und Fährlichkeiten des weiteren Kampfes zurückschreckte. Diderot dagegen wurde durch die Unfälle nur um so eifriger und hartnäckiger. Er und der unermüdliche Jaucourt arbeiteten ununterbrochen mit unsäglichen Mühen und Gefahren. Hätte nicht Madame Geoffrin reichliche Mittel zur Verfügung gestellt und wären nicht Malesherbes und der Polizeilieutenant Sartine so zu sagen Helfershelfer gewesen, das Werk hätte nicht vollendet werden können. Endlich im Jahr 1765 erschienen die letzten zehn Bände alle auf einmal, begleitet von den fünf ersten Bänden der Tafeln. Das Geschrei der Geistlichkeit wiederholte sich, und die Buchhändler wurden acht Tage in die Bastille geworfen; dem Verkauf jedoch wurden keine ernstlichen Hindernisse in den Weg gelegt. Nach einer von Voltaire erzählten, aber wenig verbürgten Anekdote wurde, um den König günstig zu stimmen, ein kleines Hofmanöver veranstaltet. Man wußte vorzubereiten, daß der König bei Tafel nach der Ver-

fertigung des Pulvers, seine Maitresse nach der Verfertigung der besten Pomade fragte. Man holte die Encyklopädie und verlas aus dieser die betreffende Anweisung. Der König war entzückt. Es erschien ihm im Momente unbegreiflich, wie man ein so nützliches Buch hatte verbieten können.

Bis 1772 erschien auch der Rest der elf Bände Tafeln. Dann veranstaltete der Verleger Panckoucke ein Supplement von vier Bänden Text und einem Bande Tafeln (1775—77), zwar ohne Diderot's Redaction, aber unter Mithülfe eines großen Theils der alten Mitarbeiter, auch Dalembert's. So umfaßt das ganze Werk, zwei Registerbände (von 1780) mitgezählt, 35 Bände.

Selten hat ein so umfangreiches Werk eine so allgemeine Verbreitung gefunden. Die 4250 Exemplare der Auflage waren rasch abgesetzt. Mehrere Nachdrucke wurden im Ausland veranstaltet, während in Frankreich selbst ein Neudruck des Werkes durch die Einsprache der Geistlichkeit verhindert wurde (1769). Aus dem Extrait d'un mémoire produit en 1769 dans le procès intenté aux libraires, welcher von Bungener in seinem Buch über Voltaire et son temps (Bd. 2, S. 53) mitgetheilt wird, geht hervor, daß der Druck 1 158 958 Livres gekostet hatte, der Reinertrag für die Buchhändler nichtsdestoweniger aber sich auf 2 630 393 Livres belief.

Diderot empfing für seine ungeheure Arbeit und für seine ebenso ungeheure persönliche Gefahr nur zweitausend fünfhundert Livres für jeden Band, und außerdem noch zwanzigtausend Livres ein= für allemal. Zuletzt bemerkte Diderot bei der Correctur des letzten Bandes (Herbst 1764) zu seinem ärgsten Schreck, daß der Verleger Le Breton mit Hülfe seines Correctors, um die schärfsten Spitzen abzustumpfen, die Handschriften willkürlich und systematisch verstümmelt hatte. Wir besitzen noch den Brief, den er in höchster Empörung über diese Gewaltthätigkeit an Le Breton schrieb: J'en ai perdu le boire, le manger et le sommeil, j'en ai pleuré de rage en votre présence; j'en ai pleuré de douleur chez moi devant votre associé et devant ma femme, mon enfant et mon domestique — et puis il n'y a plus de remède.

So sah Diderot sich um den schönsten Preis langjähriger Arbeit schmählich betrogen. Sein erster Gedanke war, seine Hand von dem zerstörten Werke zurückzuziehen und das Publicum zu unterrichten. Dem Flehen der mit dem Ruin bedrohten Buchhändler und den Warnungen seiner Freunde gab er nach — und schwieg. Auch die Freunde bewahrten das Geheimniß. Erst im Januar 1771 gab dann Grimm in der Literarischen Correspondenz einem engern Kreise Kunde davon.

Von der ganzen ursprünglichen Redaction der letzten zehn Bände scheint nur übrig geblieben zu sein, was Diderot an Correcturbogen noch zusammenraffen konnte (vergl. Diderot's Werke XIII, 124). Es ist mit seiner Bibliothek nach Petersburg gekommen und hat dort deren Schicksal getheilt: es ist spurlos verschwunden.

Betrachten wir Absicht und Einrichtung des ganzen Unternehmens, so ist der Vergleich mit dem großen Wörterbuch von Bayle eines der sprechendsten Zeugnisse, wie unendlich viel dreister und kampflustiger inzwischen die Denkart geworden. Wo dort zagender Zweifel, ist hier feste Behauptung. Die Zeit der Vermittlung und Begütigung ist vorüber. In einzelnen Abhandlungen allerdings sind viel Zugeständnisse und listige Hinterhalte, in anderen dafür ist der Angriff und das Vordringen nur um so offener und schonungsloser. Diderot selbst hat in dem Artikel „Encyclopédie" (1755) das Geheimniß seiner Taktik enthüllt, mit der unverkennbaren Absicht, dem Leser zum rechten Verständniß die nöthigen Winke zu geben. Er sagt: „Toutes les fois qu'un préjugé national mériterait du respect, il faudrait à son article particulier l'exposer respectueusement et avec tout son cortège de vraisemblance et de séduction; mais renverser l'édifice de fange, dissiper un vain amas de poussière, en renvoyant aux articles où des principes solides servent de base aux vérités opposées. Cette manière de détromper les hommes opère très promptement sur les bons esprits et elle opère infailliblement et sans aucune fâcheuse conséquence, secrète-

ment et sans éclat sur tous les esprits. C'est l'art de déduire tacitement les conséquences les plus fortes. Si ces renvois de confirmations et de réfutations sont prévus de loin et préparés avec adresse, ils donneront à une Encyclopédie le caractère de changer la façon commune de penser“ (Œuvres XIV, 462). In denjenigen Abhandlungen, in welchen die Behörde am sichersten verfängliche Stellen erwarten mußte, kluge Vorsicht; in den anderen versteckteren und entfernteren dagegen Kampf mit offenem Visir. In „Christianisme“ z. B. die Lehre von der Inspiration, in vielen anderen Artikeln die unbedingteste Verwerfung derselben; in Ame und Liberté die Lehre von der Unkörperlichkeit und Willensfreiheit der Seele, in Naître entschiedenste Darlegung der Lehre vom Stoffwechsel und der dadurch bedingten Körperlichkeit und Naturbestimmtheit.

Es entspricht völlig den geschichtlichen Thatsachen, wenn schon die Zeitgenossen die Encyklopädie als das eingreifendste Werk des Zeitalters betrachteten. Eine feste Standarte war aufgestellt, die Losung war ausgetheilt. Allmählich aber sicher, und unmerkbar aber eindringlich zog die Denkart der neuen Schule in die Gesinnungen und Ueberzeugungen der Menschen. Was von dieser Richtung überhaupt gilt, gilt insbesondere auch von der Encyklopädie. Es ist viel thörichte Ueberstürzung durch sie in die Welt gekommen, ein flaches Fertigsein mit Dingen und Räthseln, die nicht schöngeistig beredet, sondern mühevoll beobachtet und emsig und tief durchforscht sein wollen. Aber der innerste Kern war trotzalledem gesund und trieb heilsame Früchte. Man brauchte nicht in alle Bejahungen der Encyklopädie einzustimmen und konnte doch aus voller Seele ihre Verneinungen theilen; man brauchte nicht ihr unbedingter Freund und Parteigänger zu sein, und konnte doch mit ihr dieselben gemeinsamen Feinde verfolgen. Man konnte die schwindelnde Spitze fester und durchgearbeiteter wünschen, ohne deshalb den Plan und Grundriß selbst zu verwerfen. Und in diesem Sinn war es für jenes Zeitalter in der That eine volle geschichtliche Wahrheit, wenn Cabanis in der Einleitung zu seinem Buch über die Rapports du physique

et du moral de l'homme mit einem freilich etwas überschwenglichen Ausdruck die Encyklopädisten „la sainte confédération contre le fanatisme et la tyrannie" nannte.

3. Die Salons.

Selbst ein so ernster und strenger Geschichtsschreiber wie Schlosser hat sich genöthigt gesehen, in seiner Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts den Pariser Salons eine eingehende Betrachtung zu widmen. Sie waren einer der gewichtigsten Hebel des damaligen Bildungs- und Literaturlebens. Kann man die Schriftsteller dieses Zeitalters mit parlamentarischen Parteiführern vergleichen, so sind diese Salons die Parteiversammlungen. Alles wird angeregt und vorbereitet, durchdacht und durchsprochen, nur kecker und sprunghafter als vor der Oeffentlichkeit.

Besonders die Denkwürdigkeiten von Marmontel und Morellet gewähren den lebendigsten Einblick. Dazu die literarische Correspondenz von Grimm, die Briefe Diderot's an Mlle Volland, die Correspondenz Galiani's, der Madame du Deffant und so vieler Anderer, die Denkwürdigkeiten der Mme d'Epinay, und die zahlreichen Lebensbeschreibungen, welche wir über jeden irgend hervorragenden Mann dieser Zeit besitzen. Die Gebrüder Goncourt haben diesem Salonleben geistreiche und gründliche Studien gewidmet (La femme au XVIIIe siècle); der sehr kundige Lescure (Les femmes philosophes 1881) geht mit ihm etwas streng in's Gericht; Feuillet de Conches (Les salons de conversation du XVIIIe siècle, 1891) bietet nur eine oberflächliche Compilation.

An der Spitze dieser Salons stehen meist Frauen, welche, wie Voltaire scherzend sagt, einen oder zwei Schriftsteller als Minister zur Seite haben. Doch wissen auch einzelne Schriftsteller selbst, wie Holbach und Helvétius, durch glänzende Vermögensverhältnisse begünstigt, trefflich den Wirth zu machen.

Noch dem älteren Geschlechte gehörte Madame de Tencin an, die leichtfertige, geistreiche, hartherzige Mutter Dalembert's; sie starb

1749. In ihrem Salon verkehrten besonders Fontenelle, Marivaux, Montesquieu, Marmontel, Piron und Bolingbroke. Mit Schmerz sah sie, daß dereinst Madame Geoffrin ihr Scepter übernehmen werde. Diese Voraussicht bestätigte sich. Madame Geoffrin finden wir schon 1748 als Herrin eines wohlbesuchten Hauses der Rue Saint-Honoré.

Madame Geoffrin, bürgerlicher Herkunft (1699—1777), verstand es vortrefflich einen Salon zu leiten; ragte sie nicht durch Geist hervor, so war sie durch Geschmack, Herzensgüte und Reichthum ausgezeichnet. Während fast dreißig Jahren (bis 1776) war ihr Haus der Sammelplatz aller Staatsmänner, Schriftsteller und Künstler; kein hervorragender Fremder weilte in Paris, welcher es sich nicht zur höchsten Ehre geschätzt hätte, bei Madame Geoffrin Zutritt zu erhalten. Montag Diner für Künstler und Kunstfreunde, Mittwochs für die Philosophen und deren Anhänger; und außerdem allwöchentlich einige kleine Soupers. Es war nicht der Luxus der Bewirthung, welcher anzog, sondern der Reiz der lebhaften Unterhaltung. Nie aber durfte diese das Maß leichter Anmuth überschreiten; erhob sich irgend etwas Schroffes und Verletzendes, so rief die Gebieterin mit einem lächelnden „voilà qui est bien“ die Streitenden sogleich zur Ordnung. Später, außerhalb des Salons, wurden die Fragen dann wohl wieder aufgenommen; Morellet (Mém. Paris 1823, Bd. 1, S. 85) erzählt, wie Dalembert, Raynal, Helvétius, Galiani, Marmontel, oft auch Diderot, nach dem Diner in der Allee des Tuileriengartens auf und ab wandelten, „einem Gespräch sich überlassend, so belebt und frisch wie die Luft, welche man einathmete“. Es zeugt von dem Einfluß und der Bedeutung dieses Salons, daß, als Madame Geoffrin im Jahr 1766 ihren Schützling, den König Stanislaus von Polen, in Warschau besuchte, sie der polnische Adel völlig im Triumph empfing. Auch am Hof zu Wien erhielt sie die größte Auszeichnung.

Eine Zeitlang thronte neben Madame Geoffrin auch Madame du Deffant (1697—1780). Es war fast derselbe Kreis, welcher sich hier versammelte; aber Madame du Deffant besaß nicht die

gleiche Nachsicht und Höflichkeit des Herzens für ihre philosophischen und schöngeistigen Gäste. Sie sah zu scharf und die Strenge ihres Urtheils kleidete sich oft genug in verletzende Form. Sie mußte wahrnehmen, daß ihre Gesellschaftsdame, das arme Fräulein de Lespinasse, sie an Liebenswürdigkeit und Beliebtheit überstrahle, und konnte es nicht verhindern, daß, als sie diese in eifersüchtiger Leidenschaftlichkeit plötzlich entließ, die Meisten, unter Dalembert's Führung, ihr untreu wurden und der Mlle de Lespinasse von der Rue Saint-Dominique nach der Rue Belle-Chasse folgten. Seidem blieb sie in verbitterter Einsamkeit zurück; daß sie aber, alt und erblindet, Trost und Erheiterung nur in Spott und Uebelrede gefunden habe, das widerlegen schon ihre Briefe an Horace Walpole, zu dem eine späte Liebe sie hinzog. Diese Briefe zeigen eine leidenschaftlich bewegte, aufopferungsfähige Frau mit Zügen wirklicher Güte. Madame du Deffant's Correspondenz, in welcher auch Voltaire nicht selten erscheint, gehört zu den werthvollsten Geisteszeugnissen des Jahrhunderts und birgt kleine Meisterwerke brieflicher Darstellung.

Julie de Lespinasse (1732—76), die Freundin und Vertraute Dalembert's, war, wie Dalembert selbst, ein Kind der Liebe. Von ihrer Mutter, der Gräfin d'Albon, niemals anerkannt, aber von derselben als armes Waisenkind erzogen, war sie im Jahr 1754, zweiundzwanzig Jahre alt, in das Haus der Madame du Deffant gekommen und hatte es 1764 verlassen. Seitdem wurde sie der Mittelpunkt der angeregtesten Geselligkeit. Die Literarische Correspondenz sagt im Mai 1776 von ihr: „Ohne Vermögen, ohne Geburt, ohne Schönheit, war es ihr nichtsdestoweniger gelungen, in ihrer Wohnung eine sehr zahlreiche, sehr mannichfaltige und eifrige Gesellschaft zu versammeln. Ihr Zirkel erneuerte sich täglich von fünf bis neun Uhr Abends. Man war sicher, darin auserlesene Männer aus allen Ständen, von der Kirche, vom Hofe, vom Militär, von der Wissenschaft und Kunst, und die ausgezeichnetsten Ausländer zu finden. Anfänglich mochte der Name Dalembert's, mit welchem Mlle de Lespinasse seit mehreren Jahren zusammen lebte, diesen Kreis vereinigen; ihn festgehalten und ver-

größert zu haben, war unzweifelhaft ihr eigenes Verdienst .... Niemand besaß mehr geselliges Talent. Ihr war im höchsten Grad die so schwere und köstliche Kunst angeboren, den Geist Anderer geltend zu machen, ihn anzuregen und ihm Spielraum zu geben ... Mit einem leicht hingeworfenen Wort fachte sie die Unterhaltung an und brachte in sie die bunteste Fülle. Nichts schien ihr fremd zu sein; es gab Nichts, was sie nicht angenehm zu machen wußte.“ Und ähnlich sprechen Marmontel und La Harpe, um der rührenden Lobrede Dalembert's ganz zu geschweigen. Leider wurde ihr Glück später durch eine unglückliche, fast unbegreifliche Doppelliebe zum Marquis de Mora und zum Grafen Guibert getrübt. Ihre Briefe an den Letzteren (1773—76) führen uns in das Geheimniß dieses schmerzlichen Kampfes ein, dessen wahre Natur sogar den Zeitgenossen verborgen geblieben war. Sie sind ein merkwürdiges, ergreifendes Denkmal verzehrender Leidenschaft; sie zeigen auch, wie ihre Briefe an Dalembert und Condorcet, einen kühnen Geist und feinen Geschmack und sichern der Verfasserin einen der ersten Plätze unter den trefflichen Briefschreiberinnen ihres Landes.

Daneben die Gesellschaften der Madame Necker, welche 1765 ihren Salon eröffnete und alle Freitage empfing (vergl. D'Haussonville, Le salon de Mme Necker 1882); und die Kreise der Madame d'Epinay und ihrer Schwester, der Gräfin d'Houdetot. Ebenso der Salon der Mlle Quinault, welcher besonders nach dem Tod der Madame Geoffrin und der Mlle de Lespinasse sich zu höchstem Glanz hob.

Freier als diese Damensalons war der Salon des Baron Holbach. Morellet giebt in seinen Denkwürdigkeiten (Bd. 1, S. 131 ff.) eine sehr lebendige Schilderung desselben. Die Freunde nannten Holbach mit einem Witzwort Galiani's den Maître d'hôtel de la philosophie. Jeden Sonntag und Donnerstag Diners von zehn bis zwanzig Personen. Vortreffliche Küche, ausgezeichneter Wein und Kaffee. Meist blieb man von zwei bis acht Uhr beieinander; viel lebendige Streit- und Wechselreden. Man sprach mit unbefangenster Freiheit von allen Fragen der Religion, Philosophie und Politik. Zuweilen ergriff ein Einzelner das Wort und trug eine

zusammenhängende Lehre vor, ohne unterbrochen zu werden; in anderen Fällen fand zwischen den Meinungsverschiedenheiten ein förmlicher Zweikampf statt, welchem die Anderen mit Spannung folgten. Es wird erzählt, wie einst Hume 1764 bei einem dieser Diners die zweifelnde Frage aufwarf, ob es überhaupt Atheisten gebe, er selbst habe nie einen gesehen, und wie darauf Holbach spottend antwortete, in diesem Augenblick sitze er mit siebzehn Atheisten zu Tisch. Im Sommer lebte Holbach auf seinem Landsitz zu Grandval, und sein Haus war auch hier allen Freunden geöffnet; mit den Diners wechselten sodann Spaziergang und Fischfang. Diderot brachte in Grandval die herrlichsten Tage zu, deren Schilderung seinen Briefen an Sophie Volland so besonderen Reiz verleihen.

Helvétius hielt jeden Dienstag offenes Haus. Der Kreis war derselbe wie bei Holbach. Doch war die Unterhaltung weniger belebt. Madame Hélvetius, schön, von lebhaftem Geist, störte, wie Morellet erzählt, gerne die ernsten Erörterungen; und Hélvetius selbst wurde leicht trocken und schwerfällig, da er, verlassen von eigener Schöpferkraft und doch gestachelt vom brennendsten Ehrgeiz, seine Gäste meist zu Gunsten seiner Bücher auszubeuten suchte. Die späteren Schicksale dieser Vereinigung erzählt A. Guillois, Le Salon de Mme Helvétius, Paris 1894.

Geistvoller ist selten das gesellschaftliche Leben ausgebildet gewesen.

Es wirft ein lebendiges Schlaglicht auf den Ton dieser Gesellschaft, wenn Grimm in seiner Literarischen Correspondenz das Jahr 1770 mit einer Neujahrsrede eröffnet, welche durch ihre lästernde Nachahmung kirchlicher Redewendungen nicht minder als durch ihren scherzhaften Inhalt äußerst bezeichnend ist. Sie lautet: Sintemalen aber es in unserer philosophischen Kirche Sitte ist, daß wir zuweilen uns versammeln, um das Wort des Lebens zu hören und den Gläubigen heilsame und nützliche Unterweisungen zu geben, sowohl über den gegenwärtigen Zustand des Glaubens als über die Fortschritte und die guten Werke unserer Brüder, so habe ich die Ehre, die nach geschehener Predigt stattgefundenen Ankündigungen und Bekanntmachungen mitzutheilen . . . Schwester Necker thut kund

und zu wissen, daß sie fortdauerd am Freitag ihren Mittagstisch deckt. Die Kirche wird sich dahin verfügen, weil sie hohen Werth auf deren Person und die ihres Gatten legt; aber wie gern möchte sie das Nämliche vom Koch rühmen! Schwester de Lespinasse thut zu wissen, daß ihre Vermögensumstände ihr nicht gestatten, Mittags- und Abendessen anzubieten, daß sie aber nichtsdestoweniger Lust habe, in ihrer Wohnung die Brüder aufzunehmen, welche dort ihre Verdauung abzuwarten gesonnen sein möchten. Die Kirche gebietet mir, derselben anzukündigen, daß die Brüder sich einstellen werden, und daß, wenn man mit so viel Geist und Verdienst ausgestattet ist, man Schönheit und Vermögen entbehren könne. Mutter Geoffrin thut kund und zu wissen, daß sie die alten Verbote wieder erneuere und aufrechtgehalten wissen wolle, nämlich in ihrem Hause weder von inneren noch äußeren Angelegenheiten zu reden, weder von den Angelegenheiten des Hofes noch denen der Stadt, weder von den Angelegenheiten des Nordens noch denen des Südens, weder von den Angelegenheiten des Ostens noch denen des Westens, weder von Politik noch Finanzen, weder von Religion noch Regierung, weder von Theologie noch Metaphysik, weder von Grammatik noch Musik und überhaupt von welcher Materie es immer sein möge ... Die Kirche, in Erwägung ziehend, daß das Schweigen, besonders die eben erwähnten Materien betreffend, grade nicht ihre starke Seite ist, gelobt den Verboten nachzukommen, so lange sie dazu gewaltsam angehalten wird."

Die zweischneidige Wirkung dieser Salons liegt klar vor Augen. Sie haben wesentlich beigetragen, die neue Denkart nach allen Seiten zu verbreiten, aber auch, sie zu verflachen.

Schlosser hat mit Scharfblick hervorgehoben, daß diese Salons es hauptsächlich waren, welche die öffentliche Meinung von der Hofluft, Paris von Versailles unabhängig machten. Die Freigeisterei wurde Modesache. Es galt als ein Zeichen der Vornehmheit, ungläubig und politisch freisinnig zu sein. Der Adel deklamirte gegen den Despotismus, der Abbé gegen den Fanatismus. Niemand nahm ein Arg an diesen seltsamen Gegensätzen.

Aber eben deshalb auch die immer mehr sich steigernde Leichtfertigkeit und Ueberstürzung. Es ist ersprießlich und erfrischend, in regem Wechselverkehr anzuregen und angeregt zu werden; aber dies Empfangen geistiger Anregung ist nur die eine Seite geistiger Arbeit, die andere ebenso wesentliche und unerläßliche Seite ist die innere Sammlung und Vertiefung. Die Salons haben den französischen Schriftstellern die Kunst der geistvollen Plauderei, die leichtbewegliche faßliche anziehende Form gegeben; aber wenn Goethe einmal sagt, die Kunst der Unterhaltung sei das grade Gegentheil von der Kunst der Erziehung, weil die Unterhaltung zwar alle Fragen berühren, nie aber irgendeine erschöpfen dürfe, so ist damit ausgesprochen, daß hier nur das Geistreiche und Witzige, nie aber das Gründliche und Sachliche Raum findet. Die Lust und Bequemlichkeit des Gesprächs schweift mit muthwilligem Behagen über das Schwerste und Heiligste; die Sprechenden suchen an schlagenden Einfällen und an tolldreisten Wagnissen einander zu überbieten. Jenes flackernde Springteufelchen, welches die Franzosen Esprit nennen, ist Herr und Meister. Alles wird zugespitzt. Die wichtigsten Fragen werden mit einem blendenden Wort abgethan. Die Philosophie wird Sophistik. Nur einige wenige Auserlesene wissen aus dieser entnervenden Salonwelt ein ernsteres Streben zu retten.

Machen wir der französischen Aufklärung, im Gegensatz zur englischen und deutschen, mit Recht den Vorwurf der Frivolität, so ist sicherlich diesem Salonleben ein großer Theil der Schuld zuzuschreiben.

Zweites Kapitel.

Diderot.

---

1. Diderot's Leben und Persönlichkeit.

Diderot ist in seiner Wirksamkeit minder geräuschvoll als Voltaire, aber nicht minder eingreifend und jedenfalls tiefer und eigenthümlicher. Voltaire weiß die Gedanken Anderer geschickt zu verwerthen; Diderot führt ein selbständiges Entwicklungsleben, welches die von außen entlehnten Anregungen und Ausgangspunkte umgestaltet und unerschrocken fortbildet. Voltaire ist bei den großen Errungenschaften Newton's und Locke's stehen geblieben; auch Diderot fußt auf diesen, aber er dringt, Schritt um Schritt, bis zum Materialismus und Atheismus vor, indem er denselben, sei es mit Recht oder mit Unrecht, als den unabweislichen Folgesatz jener Voraussetzungen betrachtet.

Auch persönlich zeigt sich dieser Unterschied. Voltaire führt das vielbewegte Leben eines vornehmen Weltmannes, Diderot das stillere, wenn auch oft leidenschaftsvolle Leben eines bescheidenen, nur auf sich selbst gestellten Gelehrten. Es fehlt hier an jenen spannenden Verwicklungen, an welchen Voltaire's Leben so reich ist; dafür aber finden wir hinreichenden Ersatz in einer gemüthsvolleren Innerlichkeit. Diderot ist eine edle und liebenswürdige Natur.

Madame de Vandeul, Diderot's Tochter, hat die äußeren Lebensumrisse zuverlässig überliefert. Und noch näher tritt uns Diderot in dem tiefeingehenden Briefwechsel mit seiner Freundin Mlle Voland und in den mannichfachsten Berichten und Denkwürdigkeiten der Zeitgenossen. Bis in die geheimsten Herzensregungen liegt das

Leben Diderot's offen vor Augen. Die Schrift der Tochter und die Briefe an die Freundin finden sich in der Ausgabe von Diderot's Werken, welche J. Assézat begonnen und M. Tourneux vollendet hat (Œuvres complètes, Paris, 1875—77, 20 Bände). Dieselbe vereinigt, mit mancherlei bisher Unbekanntem auch dasjenige, was seit 1821, dem Datum der letzten Gesammtausgabe der Werke Diderot's (Edition Brière), an Ineditem gedruckt worden ist. Seither ist noch Einiges Neue zerstreut veröffentlicht worden. Mancherlei Arbeiten Diderot's, besonders auch Briefe, liegen, noch ungedruckt, vorzüglich in russischen Bibliotheken. Eine Copie seines handschriftlichen Nachlasses hat Kaiserin Katharina 1785 durch Grimm von Mme de Vandeul kaufen lassen. Diese Copie kam im nämlichen Jahre mit Diderot's Büchersammlung (3000 Nummern) nach St. Petersburg und ist dort in der öffentlichen Bibliothek fast ungeschmälert, in 31 Bänden, erhalten, während die Büchersammlung auf unbegreifliche Weise verschwunden ist.

Es war eine ehrsame Bügerfamilie, aus welcher Diderot stammte. In Langres, einer anmuthigen Bergstadt in der Südspitze der Champagne, hatte sie seit länger als zweihundert Jahren das Messerschmiedehandwerk getrieben. Dort wurde Denis Diderot am 6. October 1713 geboren. Sein Vater war verständig, tüchtig und wohlhabend; aus den Briefen Diderot's an Mlle Volland erhellt, daß er bei seinem Tod ein Vermögen von zweimalhunderttausend Livres hinterließ. Der talentvolle Knabe wollte Geistlicher werden, im zwölften Jahr nahm er die Tonsur; er wollte nach Paris fliehen, um dort bei den Jesuiten einzutreten. Der einsichtige Vater kam ihm zuvor und brachte ihn nach Paris in das Collège d'Harcourt. Bald wurde er der ausgezeichnetste Schüler. Mit Alter und Einsicht verlor sich die Neigung zum geistlichen Beruf immer mehr. Auch das Studium des Rechts widerstand ihm, und die zwei Jahre, die er nach Absolvirung des Gymnasiums auf dem Bureau eines Pariser Advokaten verbrachte, galten weniger juristischer Arbeit als literarischer Beschäftigung. Er betrieb auf das emsigste Englisch, Italienisch, Lateinisch, Griechisch und Mathematik. Der Drang nach

möglichster Allseitigkeit des Wissens war bei ihm so groß, daß er fest erklärte, nie einen bestimmten Beruf wählen zu wollen.

Umsonst zürnte der Vater über diesen Entschluß, umsonst entzog er seine Unterstützung. Diderot lebte zehn Jahre in dieser freien, stillen, oft hungervollen Zurückgezogenheit; bald in guter, bald in mittelmäßiger und schlechter Gesellschaft, immer aber in angestrengtester Thätigkeit. Er gab Unterricht, fertigte auf Bestellung schriftliche Arbeiten; er lebte von der Hand in den Mund, aber trotz Noth und Entbehrung war er glücklich in der ungebundenen Befriedigung seines Lerneifers. Still keimte und wuchs Alles, was Diderot später ausführte. Namentlich fällt in diese Zeit das eingehendste Studium Baco's, Locke's und der englischen Dichter und Freidenker. Goldsmith erzählt, wie er auf seiner französischen Reise um das Jahr 1740 in einer Pariser Gesellschaft Diderot sehr begeistert die englische Literatur preisen und sie von ihm gegen die Angriffe Fontenelle's in Schutz nehmen hörte. Auch Bayle war, nach dem Zeugniß Naigeon's, auf Diderot damals von großem Einfluß.

Im Jahr 1743 heirathete Diderot ein junges, sitttsames, blutarmes Mädchen. Diese Heirath war gegen den Willen seines Vaters geschehen; dessen Verstimmung wurde daher nur um so erbitterter. Kindersegen vermehrte die Pflichten und Sorgen, doch kam von den zwei Mädchen und zwei Knaben, die ihm von 1744—53 geboren wurden, nur das jüngste, die spätere Madame de Vandeul, zu Jahren. Diderot übersetzte für den Buchhändler Briasson die Geschichte Griechenlands von Temple Stanyan in drei Bänden 1743, und mit drei Mitarbeitern das große medicinische Wörterbuch von James in sechs Bänden 1746. Diderot's Liebe hatte aber nicht langen Bestand. Die jugendliche Leidenschaft hatte übersehen, daß der gebildete Mann von Derjenigen, mit welcher er sein Leben theilt, auch für sein geistiges Schaffen und Wirken nachempfindendes Verständniß verlangt; alle Nachrichten aber schildern Diderot's Frau zwar als brav und häuslich, aber als kleinlich und beschränkt; Rousseau freilich, welcher, so sollte man meinen, durch Therese Levasseur in

seinen Ansprüchen wenig verwöhnt war, spricht im siebenten Buch der Confessionen von ihr mit ungerechtfertigter Geringschätzung. Diderot gewann Neigung für Madame de Puisieux, ein niedriges treuloses Geschöpf, aber durch geistreiches Leben blendend. Vier Jahre (1745—49) lebte er in diesen Banden, Zeit, Geld und Ehre opfernd. Endlich führte ihre Treulosigkeit zum Bruch. Bald jedoch folgte eine neue edlere Verbindung. Im Jahr 1755 lernte er Mlle Sophie Volland kennen, die Tochter einer achtbaren Beamtenwittwe, ein gebildetes, geistig äußerst regsames Mädchen. Es war eine Liebe, auf das tiefste gegenseitige Verständniß gegründet. Von den Briefen, die Diderot an seine Freundin schrieb, ist nur ein kleiner Theil (aus den Jahren 1759—74) auf uns gekommen: 139 Stück, deren Copien in St. Petersburg liegen. Dieses Fragment eines innigen langjährigen Briefwechsels ist die wichtigste Fundgrube für die Kenntniß aller inneren Triebfedern und geheimen Beziehungen des denkwürdigen Literatur- und Gesellschaftslebens jenes Jahrhunderts. Hier wie nirgends zeigt sich die Persönlichkeit Diderot's mit allen tiefsten Empfindungen, Gedanken und Neigungen. Alle Berühmtheiten des Tages, alle Bewegungen dieser bewegten Zeit gleiten in geistreich heiterer Plauderei an uns vorüber; und über diesem Allem liegt die wohlthuende Gemüthswärme eines glücklichen Menschen, der ein Herz gefunden hat, von welchem er sicher ist, daß er verstanden und geliebt wird, mag er Großes oder Kleines erzählen.

Diderot war sich inzwischen seiner vollen schriftstellerischen Kraft bewußt geworden. Von Uebersetzungen war er zu selbständigen Arbeiten fortgeschritten. Seiner französischen Ueberarbeitung des Essai sur le mérite et la vertu von Shaftesbury fügte er eine Reihe von Anmerkungen bei (1745), und nun folgen sich mit überraschender Schnelligkeit die Pensées philosophiques (1746), die Bijoux indiscrets (1748), die Lettre sur les aveugles (1749), sur les sourds-muets (1751) und die Pensées sur l'interprétation de la nature (1754), anderer weniger bekannter Schriften nicht zu gedenken. Bald war er wegen seiner Richtung, welche die

offensten Angriffe gegen das Bestehende enthielt, der Regierung verdächtig geworden. Schon 1747 denuncirte ihn ein Geistlicher seines Kirchspiels als gottlosen Menschen, der gefährliche Bücher schreibe. 1749 büßte er seine Kühnheit mit hunderttägiger Gefangenschaft in Vincennes; doch blieb sein Muth ungebrochen.

Im Jahr 1745 wurde die große Encyklopädie begonnen. Ueber zwanzig Jahre arbeitete Diderot an diesem Werk. Keine Anstrengung ermüdete, keine Verfolgung schreckte ihn. Diderot hatte die unsägliche Last der Redaction, den unaufhörlichen Kampf mit den Mitarbeitern, welche scheu von dem Wagniß abfielen, Kampf mit den Buchhändlern, welche die eingelieferten Abhandlungen in feiger Klugheit gewissenlos verstümmelten, Kampf mit Geistlichkeit und Regierung, welche ihn hetzten und drängten und mit Gefängniß bedrohten; und trotzdem unterzog er sich ungehemmt der Ausarbeitung des Einzelnen mit einem Eifer, welcher für seine Liebe zur Wahrheit und für seine nie rastende Wissensluft ein unvergängliches Zeugniß ist. Um die von ihm übernommene Beschreibung der Handwerke und Gewerbe genügend ausführen zu können, bringt er ganze Tage in den Werkstätten zu, betrachtet aufmerksam die Maschinen, sucht einzelne Handgriffe sich selbst anzueignen, schaut und prüft überall. Zugleich schreibt er 1757 und 1758, also in der Zeit der geschäftigsten Thätigkeit, seine Dramen, welche, so fraglich auch sonst ihr dichterischer Werth ist, doch von höchster Bedeutung sind, da sie, selbständig und eigenartig, mit der ganzen Vergangenheit der französischen Dramatik brechend, diese auf natürlichere Bahnen zu lenken suchen. Ebenso verfaßt er seit 1759 regelmäßig jedes zweite Jahr einen „Salon". Die lange Reihe dieser „Salons" stellt eine Beschreibung und Kritik der herrschenden Kunstzustände dar; bisweilen sind denselben ausführliche Untersuchungen über Wesen und Ziel der bildenden Künste beigefügt. Aus derselben Zeit (1761) stammen physikalische und mathematische Abhandlungen, die Romane La religieuse (1760) und Le neveu de Rameau (1762), und im Jahr 1769 entsteht, wie aus den Briefen an Mlle Voland (11. Sept. 1769) erhellt, die wichtigste philosophische Schrift

Diderot's, die Dialoge mit Dalembert, welche die Zusammenfassung und der letzte Abschluß von Diderot's materialistischer Grundanschauung sind. Und das letzte Jahrzehnt seines Lebens ist nicht weniger fruchtbar.

So stand Diderot unbedingt an der Spitze der neuen Schule. Neben Voltaire war er der gefeiertste Schriftsteller Frankreichs. Je gehässiger ihn die eine Partei verfolgte, desto freudigere Anerkennung fand er bei der anderen. Im Jahr 1762 erhielt er von der Kaiserin Katharina die Einladung, in St. Petersburg die Encyklopädie zu vollenden. „Man bietet mir", schreibt Diderot an seine Freundin (3. Oct. 1762), „volle Freiheit, Schutz, Ehre, Geld, glänzende Stellung. Was sagt Ihr dazu? In Frankreich, im Lande der Bildung, der Wissenschaft, der Kunst, des guten Geschmacks, der Philosophie verfolgt man uns; und dort in den barbarischen und eisigen Feldern des Nordens reicht man uns die Hand zu freundlicher Aufnahme!" Diderot mußte ablehnen, weil der Buchhändler Eigenthümer der Encyklopädie war. Die Kaiserin fand eine andere Auskunft, Diderot ihre Huld zu bezeugen. Diderot wollte, um seiner Tochter eine Mitgift zu sichern, seine Bibliothek verkaufen. Die Kaiserin, von Melchior Grimm und ihrem Pariser Gesandten, dem Fürsten Gallitzin, von diesem Entschluß unterrichtet (1765), kauft sie für fünfzehntausend Livres, stellt aber die Bedingung, daß Diderot für seine Lebensdauer sie behalte und als Bibliothekar ein jährliches Gehalt von tausend Livres annehme; ja zwei Jahre später ließ sie ihm dieses Gehalt auf fünfzig Jahre vorausbezahlen. „Nun bin ich", schrieb Diderot scherzend, „bei meiner Ehre verpflichtet, noch fünfzig Jahre zu leben." Im Jahr 1767 erfolgt eine erneute Einladung der Kaiserin. Endlich im Frühjahr 1773 willigt Diderot ein. Im September langt er, nach einer durch Krankheit unterbrochenen Reise, in St. Petersburg an. Die persönliche Begegnung steigerte nur die gegenseitige Achtung. „Ich sehe ihn und Grimm sehr oft"; schreibt die Kaiserin am 7. Januar 1774 an Voltaire, „unsere Unterhaltungen nehmen kein Ende; Diderot hat eine unerschöpfliche Phantasie, ich halte ihn für einen der außer-

ordentlichsten Menschen, die je gelebt haben." Und einige Tage später fügt sie hinzu: „la trempe de son cœur devrait être celle de tous les hommes". Und Diderot schreibt an M[lle] Volland (15. Juni 1774): „Das Kabinet der Kaiserin stand mir jeden Tag von drei bis fünf, oft bis um sechs Uhr offen; ich trat ein, man hieß mich sitzen, und ich plauderte mit meiner gewohnten Ungebundenheit; beim Herausgehen mußte ich mir immer sagen, daß, wenn ich die Seele eines Sklaven in dem Lande freier Menschen gehabt hatte, ich in mir die Seele eines freien Mannes in einem Lande fühlte, das man das Land der Sklaven nennt." Diderot übernahm für die Kaiserin mehrere Denkschriften über Fragen der Politik und des höheren Unterrichts, welche ihn in Petersburg selbst und auf der Heimreise, namentlich während eines längeren Aufenthalts im Haag, beschäftigten. Ueber seine Unterredungen mit Katharina führte er eine Art Protocoll, dessen Autograph in der kaiserlichen Privatbibliothek zu St. Petersburg liegt und von welchem M. Tourneux vorläufig nur die Rubriken veröffentlicht hat (Archives des missions scientifiques, 1885, S. 467).

Im Februar 1774 trat Diderot den Heimweg an. Trotzdem er von Berlin aus eine dringende Einladung hatte, besuchte er die Residenz Friedrich's II. nicht. Er kehrte über die Niederlande zurück. Seine Voyage en Hollande zeigt, wie allseitig und aufmerksam Diderot überall lauscht und beobachtet. Die Gesammtausgabe seiner Werke, die er mit einem Amsterdamer Buchhändler plante, blieb leider Project.

Im October 1774 traf Diderot in Paris ein. Er war jetzt ein und sechzig Jahre alt. Nach wie vor arbeitete er unablässig. Aus dem Jahr 1773 stammt sein Roman Jacques le fataliste, der Paradoxe sur le comédien, die neue Redaction des Neveu de Rameau; aus den folgenden Jahren: die Réfutation d'un ouvrage d'Helvétius intitulé: L'homme (1774), die Zusammenstellung der Eléments de physiologie (1774—80), der Essai sur les règnes de Claude et de Néron (1778—82), das Drama Est-il bon? est-il méchant? (1781).

Am 19. Februar 1784 überfiel Diderot ein heftiger Blutsturz als Symptom einer schweren Erkrankung der Lunge. Ein Schlaganfall gesellte sich wenige Tage später dazu. Er siechte einige Monate. Am Abend des 30. Juli unterhielt er sich noch mit seinen Freunden. „Der erste Schritt zur Philosophie ist der Unglaube", sagte er dabei, und das ist das letzte Wort, welches seine Tochter beim Auseinandergehen von ihm vernommen haben will. Folgenden Tags machte ein erneuter Schlaganfall beim Frühstück seinem Leben ein Ende. Am 1. August wurde er in der Kirche St-Roche begraben. Die Kaiserin von Rußland gab seiner Wittwe eine lebenslängliche Unterstützung. Seine Freundin, Mlle Volland, war wenige Monate vor ihm gestorben.

So einfach sein äußeres Leben, so gährend und ungestüm war sein inneres.

Wir besitzen eine kleine Schrift zum Andenken Diderot's, welche im November 1786 Grimm's Literarischer Correspondenz beigegeben war und wahrscheinlich von Heinrich Meister, einem in Diderot's und Grimm's Kreisen lebenden Zürcher, verfaßt ist. Assézat hat sie an die Spitze seiner Diderotausgabe gestellt. Diese Schrift sagt: „Der Künstler, welcher das Ideal eines Kopfes des Plato oder Aristoteles suchen wollte, hätte schwerlich einen würdigeren Kopf als den Kopf Diderot's finden können. Seine breite, erhabene, freistehende, sanftgewölbte Stirn trug das unverkennbare Gepräge eines unbegrenzten, lichtvollen und fruchtbaren Geistes .... Seine Nase war von höchst männlicher Schönheit, der Umriß des oberen Augenliedes voll Zartheit; der Ausdruck seiner Augen, gewöhnlich sehr mild und gefühlvoll, war in erregter Stimmung von wahrhaft blitzähnlicher Wirkung; sein Mund war ein anziehendes Gemisch von Feinheit, Anmuth und Güte. So viel Nachlässigkeit auch in seiner Haltung war, so lag doch in der Art, wie er den Kopf trug, zumal wenn er lebhaft sprach, viel Adel, Kraft und Würde. Es schien, als sei die Begeisterung die naturgemäßeste Stimmung seiner Seele und aller seiner Züge. In einem Zustand von Kälte oder theilnahmloser Ruhe hätte man leicht etwas Verlegenes und Kindisches, ja etwas

Gezwungenes an ihm wahrnehmen können; Diderot war in Wahrheit nur Diderot, wenn die Macht seiner Gedanken ihn übermannte." Und ähnlich spricht Diderot selbst, indem er im Salon von 1767 sein von Michel Vanloo gemaltes Bildniß beschreibt. „Glaubt nicht, meine Kinder", sagt er, „daß dieses Bild ich selbst bin. Ich hatte an einem und demselben Tage hundert verschiedene Physiognomien, je nach dem Gegenstand, welcher mich bewegte; ich war heiter, traurig, träumerisch, zart, heftig, leidenschaftlich, begeistert, aber ich war niemals, wie Ihr mich hier seht." Dieser Lebhaftigkeit seines persönlichen Auftretens entspricht es durchaus, wenn Marmontel und Morellet in ihren Denkwürdigkeiten zu den verschiedensten Malen wiederholen, daß, wer Diderot nur aus seinen Schriften kennen gelernt habe, ihn nur halb kenne. Alles sprudelte und sprühte in Diderot; die Macht seiner Rede war unerschöpflich, der Zauber seiner Unterhaltung einzig und unwiderstehlich. Ramdohr, ein feiner Beobachter, sagt in der Berliner Monatsschrift von 1790 (Bd. 16, S. 70), daß er nur noch die letzten Funken, den letzten Dampf des Vulkans gesehen, daß dieser Vulkan aber ganz unvergleichlich gewesen sein müsse, als er noch in helle Flammen ausschlug. Wir gewinnen eine Ahnung von diesem Zauber durch das Vergnügen, das wir empfinden, wenn wir dem harmlos kindlichen, geistreichen, fesselnden Geplauder, der sprudelnden und doch so gemüthswarmen Laune seiner Briefe an Mlle Volland lauschen. Um so entschiedener bezeugt es die innere Tüchtigkeit seiner Natur, daß bei allen diesen glänzenden Eigenschaften Diderot doch verhältnißmäßig nur wenig auf den rauschenden Taumel des Salonlebens einging. Mlle de Lespinasse sagt in ihrem Brief vom 24. Juni 1773, daß Diderot ein außerordentlicher Mann sei, der nicht in die Gesellschaft passe, sondern Haupt einer Secte sein müsse oder ein griechischer Philosoph, welcher die Jugend unterrichte.

Ganz in derselben heißblütigen, erregten und doch festen Art ist Diderot's Schriftstellerei. Diderot ist von wahrhaft wunderbarer Vielseitigkeit und Beweglichkeit. Er denkt und schreibt über alle tiefsten Fragen der Metaphysik, Psychologie, Sitten- und Staats-

lehre, über Kunst, Handwerk und Handel; er dichtet Romane, Genrebilder und Dramen, er vertieft sich in Mathematik, Physik, Physiologie, Geschichte, Kunst- und Literaturgeschichte; kurz, er beschäftigt sich mit Allem und hat für Alles die gleiche Emsigkeit und Hingebung. Ich brauche, sagt Raynal, um meiner indischen Handelsgeschichte mehr Kraft und Gehalt zu geben, einige nachdrucksvolle Zusätze allgemeiner philosophischer Betrachtungen; Diderot ergreift die Feder und schreibt fast ein Drittel des Ganzen. Grimm soll über die große öffentliche Kunstausstellung schreiben, und er hat doch keine Sachkenntniß und will überdies verreisen; Diderot hilft aus und schreibt statt der versprochenen einzelnen Blätter ein tiefes eingehendes Werk, das vielleicht das vollendetste ist, was Diderot geschrieben hat. Immer ist er sprungfertig und schlagfertig. Sein Stil ist der Stil eines geistreichen, dem Augenblick hingegebenen Improvisators; wo es sich um große Ideen handelt, gewaltig und voll lebendigen Herzbluts, mächtig und unaufhaltsam dahinbrausend wie ein ungestümer Bergbach, aber bei Gegenständen, welche nicht sein ganzes Wesen ergreifen, oft ungleich, breit und geschwätzig. Wie Diderot in einer Abhandlung seines Salons seine entschiedenste Vorliebe für die Skizze ausspricht, weil sie frischer und seelenvoller sei als das ausgeführte Gemälde, so sind auch seine eigenen Schriften immer nur solche kühn hingeworfene gährende Skizzen, zu deren feinerer Ausführung ihm Zeit und Lust fehlt. Marmontel erzählt, daß Diderot oft selbst gesagt habe, er könne zwar einzelne gute Seiten schreiben, nicht aber ein gutes Buch; es fehlt ihm die in allen Theilen übereinstimmende Anordnung und Durchbildung, die Ueberdachtheit des Grundplans. Höchst bedauerliche Oberflächlichkeiten und Uebertreibungen sind die unabwendbaren Folgen dieser unruhigen und tumultuarischen Hast.

Doch diese Vielgeschäftigkeit und rastlose Ausbreitung ist bei Diderot nicht eitle und innerlich haltlose Zerfahrenheit, welche alle Gegenstände nur als zweckdienliches Mittel betrachtet, das liebe geistreiche Ich glänzend zur Schau zu stellen, sondern der brennende Durst nach allseitigem Erkennen und Handeln. Hochstrebende Be-

geisterung ist es, welche seine Feder führt. Deshalb vergleichen ihn seine Freunde gern mit Plato; eine Vergleichung, auf welche Voltaire in seinen Briefen mit der scherzhaften Buchstabenumstellung „Tonpla" anspielt. Und der ehrlichste sachlichste Ernst ist es, welcher alle seine Gedanken und Bestrebungen leitet; deshalb hat Goethe im elften Buch von Wahrheit und Dichtung Diderot den deutschesten unter den französischen Schriftstellern genannt. Mit Ausnahme seines abscheulich leichtfertigen Jugendromans, der Bijoux indiscrets, welchen er im Dienst der Mme Puisieux schrieb, sind alle Schriften Diderot's, so verschiedenartig unter sich und so überstürzend im Einzelnen, doch durch innere Einheit und Gemeinsamkeit des Zieles auf's engste verbunden. Zuerst noch unsicheres Ringen nach einem festen Standpunkt; nachdem aber dieser einmal errungen ist, das feste, in der mannigfachsten Gestaltung sich immer gleiche Streben, die Folgerungen und Forderungen desselben auf alle Lebensgebiete gleichmäßig zu übertragen. Ueberall und unwandelbar das Drängen nach dem Einfachen, unmittelbar Natürlichen, handgreiflich Wirklichen. In dieser Gesinnung und Ueberzeugung wurzelt seine philosophische Anschauungsweise, welche die Selbständigkeit und Eigenmacht der Natur verkündet; in dieser Gesinnung wurzelt seine Moral und Staatslehre, welche die Unabhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion behauptet und im Staat bereits die Lehre von der unbedingten Volkssouveränetät anbahnt; und in dieser Gesinnung wurzelt auch sein Kunststreben und seine Kunstansicht, welche dem französischen Klassicismus an das Leben geht.

Und wer darf unbarmherzig den Stab brechen über Diderot den Menschen? Namentlich in Deutschland ist, wie über Voltaire, so auch über Diderot lange nur das unverständigste Lästern und Schmähen allgemein üblich gewesen. Man sollte bedenken, daß fast Alle nur vom Hörensagen urtheilen und daß Männer wie Lessing, Goethe, Jacobi, Friedrich Schlegel, Varnhagen, Rosenkranz, welche aus eigener Sachkenntniß sprechen, niemals in diese Erniedrigung eingestimmt haben. Allerdings war Diderot eine derbe und heißblütige Natur, und diese Sinnlichkeit wurde begünstigt durch die

Leichtfertigkeit und Zuchtlosigkeit seines Zeitalters. Aber trotzalledem ist es wahrlich nicht Schein und Lüge, wenn Diderot in seinen Schriften so viel von Tugend und reiner Menschlichkeit redet. Die unverwüstlichste Menschenliebe lebt und waltet in ihm; Nichts kann ihn in dieser Liebe irre machen, selbst nicht die bittersten Enttäuschungen.

Niebuhr vergleicht im ersten Band seiner Kleinen Schriften (S. 356) Diderot mit Petron. Beide nennt er sehr edle, höchst redliche und wohlwollende Männer, welche in schamloser Zeit durch ihre tiefe Verachtung der herrschenden Schlechtigkeit zum Cynismus verführt wurden. „Lebte Diderot jetzt", setzt Niebuhr hinzu, „und hätte Petronius auch nur im vierten statt im dritten Jahrhundert gelebt, so wäre das Obscöne zu malen ihnen widerlich gewesen und auch die Veranlassung dazu ungleich geringer." Es ist ein treffendes Wort, wenn jene Gedächtnißschrift Meister's von Diderot sagt, daß er, obgleich leidenschaftlicher Heerführer des Materialismus, doch in seiner ganzen Art zu handeln und zu empfinden der ausgeprägteste Idealist war (I, S. XIX). Ganz im Gegensatz zu dem idealistischen, aber schwarzgalligen Rousseau ist Diderot stets offenen und fröhlichen Herzens und, weil die Welt mit Liebe erfassend, auch immer von der Welt befriedigt. „Ich lese", schreibt er einmal an seine Freundin Sophie Volland, „die Menschen wie die Bücher; ich beschwere mein Gedächtniß nur mit Dingen, welche gut und nachahmungswerth sind."

Mit Kraft, Zeit und Geld war Diderot uneigennützig und aufopfernd bis zur Schwäche. Freigebig spendet er vom Ueberfluß seiner Ideen und seiner Arbeitskraft seinen Freunden Rousseau, Holbach, Helvétius. On ne me vole point ma vie, pflegte er zu sagen, je la donne (I, S. XVI, LI). Unzähligen anderen Schriftstellern ging er mit hilfreicher That zur Hand; Grimm hat die sehr bezeichnende Aeußerung Diderot's aufbewahrt, es komme nicht darauf an, ob ein Ding von ihm oder einem Anderen, sondern daß es überhaupt und gut gethan werde. Er konnte es nicht über sich gewinnen, irgend jemand etwas abzuschlagen. Er hat Familien-

zwistigkeiten geschlichtet, hat Armen Bittbriefe geschrieben und sich für sie verwendet, ja einmal schrieb er sogar die an den frommen Herzog von Orleans gerichtete Widmung einer Schmähschrift gegen sich selbst und verschaffte dadurch dem hungernden Pasquillanten einen Ertrag von fünfundzwanzig Goldstücken. Selbst die gröblichsten Täuschungen verfehlten auf seine Gutmüthigkeit niemals den Anschlag. Die ergötzlichsten Vorfälle dieser Art werden berichtet. Vier Jahre z. B. unterstützte Diderot einen Menschen, von welchem er zuletzt entdeckte, daß er ein Polizeispion war.

Diderot hatte einen sehr ausgebildeten Freundschaftssinn. Als Grimm im Jahr 1762 mit Blindheit bedroht wurde, schrieb Diderot am 12. August an Mlle Volland die einfach großen Worte: „Et d'avance je vous préviens que son bâton et son chien sont tout prêts.“ Auch den Ungetreuen blieb er treu; nur die allerschmähsüchtigsten Herausforderungen Rousseau's vermochten ihn, demselben Gegenrede zu stehen. Manchmal wollte er gegen seine arglose Hingebung besondere Vorsicht anwenden. Der Verfasser jener Gedächtnißschrift erzählt, daß Diderot, wenn er sehr ernste Ursache zum Haß zu haben glaubte, es sich zum Gesetz gemacht hatte, diese in eine eigens für diesen Zweck angelegte Schreibtafel einzutragen; „allein diese Schreibtafel“, setzt der Erzähler hinzu, „blieb in einem Winkel seines Pultes verborgen. Nur ein einziges Mal hat er sie in meiner Gegenwart hervorgeholt; es war, um mir das Unrecht auseinanderzusetzen, welches der unglückliche J.-J. Rousseau gegen ihn hatte.

Und, was bei einem so eifrigen Parteiführer schwer ins Gewicht fällt, Diderot war auch sehr mild und duldsam gegen Andersdenkende. Er hat mit aller seiner Kraft gewirkt und gearbeitet, um die Lehre, welche er für die Wahrheit und das Glück der Menschheit hielt, zur allgemeinen Weltlehre zu machen; aber, wie sein eigener Ausdruck lautet, niemals dachte er daran, Denjenigen die Krücke zu entreißen, welche ihrer bedurften. Rings um ihn war seine nächste Umgebung gläubig, sein Vater, seine Muter, sein Bruder, seine Schwester, seine Frau; er erlaubte auch, daß seine Tochter nach

religiösen Grundsätzen erzogen werde. Nur wo er gehässige Ausschließlichkeit sah, setzte er die gleiche Ausschließlichkeit entgegen.

Wer kennt Diderot's berühmtes Gespräch mit Rameau's Neffen und denkt nicht unwillkürlich an jene Worte, in denen sich Diderot selbst offenbar als Modell saß? Sie heißen in Goethe's Uebertragung: „Ich verachte nicht die Freuden der Sinne, ich habe auch einen Gaumen, der durch eine feine Speise, durch einen köstlichen Wein geschmeichelt wird; ich habe Herz und Auge, ich mag auch ein zierliches Weib besitzen, sie umfassen, meine Lippen auf die ihrigen drücken, Wollust aus ihren Blicken saugen und an ihrem Busen vor Freude vergehen. Manchmal mißfällt mir nicht ein lustiger Abend mit Freunden, selbst ein ausgelassener; aber ich kann Euch nicht verhehlen, mir ist es unendlich süßer, dem Unglücklichen geholfen, eine kitzliche Sache geendigt, einen weisen Rath gegeben, ein angenehmes Buch gelesen, einen Spaziergang mit einem werthen Freunde, einer werthen Freundin gemacht, lehrreiche Stunden mit meinen Kindern zugebracht, eine gute Seite geschrieben und der Geliebten zärtliche sanfte Dinge gesagt zu haben, durch die ich mir eine Umarmung verdiene. Ich kenne wohl Handlungen, welche gethan zu haben ich Alles hingäbe, was ich besitze. Mahomet ist ein vortreffliches Werk; aber ich möchte lieber das Andenken des Calas wiederhergestellt haben.“

2. Diderot als Philosoph.

Diderot ist das Haupt der materialistischen Schule. Er hat sie in Frankreich geschaffen, er leitet und überwacht sie. Seine Schriften gleichen Armeebefehlen. Die Entwicklung, das Werden und Wachsen Diderot's ist daher die Entwicklung, das Werden und Wachsen einer ganzen folgereichen Richtung.

Es sind in Diderot's philosophischer Entwicklung deutlich drei verschiedene Stufen zu unterscheiden. Es ist ein Irrthum, wenn man gewöhnlich annimmt, Diderot's Denkweise sei von Hause aus fertig und abgeschlossen gewesen. Betrachten wir die einzelnen

Schriften Diderot's nach ihrer Zeitfolge, so gewahren wir unwiderleglich, wie der eine Standpunkt den anderen allmählich und folgerichtig ablöst. Dabei müssen wir aber ausschließlich seine selbständigen Schriften in Betracht ziehen. In den Abhandlungen der Encyklopädie versteht er sich zu manchen Vermittlungen und Zugeständnissen, welche, seiner eigenen Ansicht fremd, durch die Rücksicht auf die äußeren Verhältnisse geboten waren.

Zuerst scheint Diderot noch an der Offenbarung festzuhalten; dann wird er offener Deist; zuletzt entschiedener Atheist. Es ist beachtenswerth, daß die bei seinen Lebzeiten erschienenen Schriften viel vorsichtiger und zaghafter sind als die von ihm zurückgehaltenen, erst nach seinem Tode veröffentlichten.

Die erste Stufe Diderot's ist bezeichnet durch den Essai sur le mérite et la vertu, welcher 1745 erschien.

Er bedeutet eine freie Wiedergabe der gleichnamigen Schrift Shaftesbury's. „Ich habe, sagt Diderot, das Original wiederholt gelesen, mich mit seinem Geiste erfüllt; dann habe ich gleichsam das Buch zugemacht und zur Feder gegriffen.“ Der Gedanke Shaftesbury's, daß die Grundbegriffe der Moral etwas von dem Gottesglauben wesentlich Unabhängiges, auf menschlicher vernunftgemäßer Erkenntniß Beruhendes seien, und daß der wahren Tugend durch die vulgären Vorstellungen von Paradiesesfreuden und Höllenqualen Abbruch geschehe, ist auch in der Diderot'schen Version durchaus festgehalten und auch in den erläuternden Anmerkungen Diderot's nicht bekämpft. Dieser hebt freilich und namentlich in der Vorrede seinen Gottes- und Offenbarungsglauben mit mehr Nachdruck hervor, als der Engländer, wobei seine Aufrichtigkeit indessen nicht über jeden Zweifel erhaben erscheint. „Der Zweck dieser Schrift“, sagt Diderot in dieser Vorrede (I, 12), „ist, zu zeigen, daß die Tugend fast untrennbar mit dem Glauben an Gott verknüpft ist und daß untrennbar das zeitliche Glück des Menschen von seiner Tugend abhängt; keine Tugend ohne lebendigen Gottesglauben, kein Glück ohne Tugend.“ „Tugendhaft ist, wer ohne Rücksicht auf niedrige Beweggründe, ohne Hoffnung auf Lohn wie ohne Furcht vor Strafe

alle seine Neigungen und Leidenschaften auf das Gemeinwohl seiner Gattung bezieht .... Nur der Theismus ist dieser Tugend günstig.“ Der Theismus aber ist nach Diderot die philosophische Gotteslehre, welche sich auf die Offenbarung stützt; er sei nicht mit dem schaalen offenbarungsleugnenden Deismus der Tindal und Toland zu verwechseln. „Die Atheisten, welche sich mit ihrer Rechtschaffenheit, und die Schlechten, welche sich mit ihrem Glück brüsten, sind, die einen wie die anderen, meine Widersacher.“

Jedenfalls verharrt Diderot nicht lange in dieser Gläubigkeit. Es kam die zweite Entwicklungsstufe, die prüfende Vernunftreligion.

Bereits im Frühjahr 1746 erschienen die „Pensées philosophiques“. Sie sind aus den tiefen Einwirkungen Bayle's hervorgegangen. Der Theist ist Deist geworden.

Eine Reihe höchst geistvoller Betrachtungen, die ihr Ziel um so sicherer treffen, da eine jede derselben ein Epigramm ist. Mme Vandeul berichtet, Diderot habe diese Betrachtungen binnen drei Tagen, von Charfreitag bis Ostern, niedergeschrieben; ist dies der Fall, so waren sie doch die reife Frucht langer stillkeimender Vorbereitungen. Am 7. Juli 1746 wurde das Buch auf Parlamentsbefehl verbrannt. Aber es wurde sogleich wiederaufgelegt und unter den verschiedensten Namen heimlich verbreitet.

Sichtlich sind diese „philosophischen Betrachtungen“ unmittelbar gegen Pascal's religiöse Betrachtungen gerichtet, dessen Name öfters darin wiederkehrt. Der düstere Jansenismus hatte in der Sittenlehre klösterliche Entsagung, und in Sachen des Glaubens die unbedingte Unterwerfung der Vernunft unter die zwingende Gewalt der Offenbarung gepredigt. Diese Denkweise sucht Diderot von Grund aus zu entwurzeln. Die scheinbar losen und unzusammenhängenden Sätze Diderot's zerfallen in zwei Theile. Hier der Nothschrei der unterdrückten, nach Luft und Licht lechzenden Menschennatur; dort die gluthvolle Vertheidigung des freien, von der Obmacht des Glaubens erlösten Denkens. Doch ist scharf und ausdrücklich hervorzuheben, daß Diderot sich auch auf diesem Standpunkt noch völlig versichert hält, wie das strenge und vernünftige Denken, nicht

minder als der Glaube, fest und unverbrüchlich an die Annahme vom Dasein eines außerweltlichen und persönlichen Gottes gebunden sei.

Ja es fehlt nicht an den heftigsten Ausfällen gegen die Gottesleugner. Pensée 20 lautet in etwas verkürzter Form: „Ich fragte einen Atheisten, bist Du ein denkendes Wesen?“ „Wie kannst Du daran zweifeln“, antwortete er selbstgenügsam. Ich: „Warum nicht? Was soll mich denn überzeugen? Bewegung und Stimme? Das Thier hat sie auch, kann doch der Papagei sogar sprechen.“ Er: „Es kommt nicht auf Bewegung und Stimme an, sondern auf Zusammenhang und Folgerichtigkeit der Gedanken; könnte ein Papagei auf Alles antworten, so wäre er freilich ein denkendes Wesen. Aber“, fuhr er fort, „was hat diese Frage mit dem Dasein Gottes zu schaffen? Selbst wenn Du mir bewiesen hast, daß der Mensch vielleicht nur ein Automat ist, werde ich dann mehr geneigt sein, in der Natur eine bewußte Vernunft anzuerkennen?“ Ich: „Das grade ist der Fall. Du giebst mir zu, daß es thöricht wäre, Dir und Deinesgleichen Denkvermögen abzusprechen?“ Er: „Ohne Zweifel; aber was folgt daraus?“ Ich: „Es folgt, daß wenn das Weltall, ja wenn jeder Schmetterlingsflügel mir tausendmal mehr bestimmte Beweise einer bewußtschaffenden Vernunft giebt, als Du mir Beweise von dem Vorhandensein des Denkvermögens geben kannst, es tausendmal thörichter wäre, das Dasein Gottes zu leugnen, als zu leugnen, daß Du denkst. Ist diese Gottheit nicht ebenso unabweislich im Auge einer Milbe als das Denkvermögen in den Werken Newton's? Zeugt das Schaffen der Welt weniger klar von einer bewußten Vernunft als das Begreifen der Welt? Auf solche einfache Betrachtungen baue ich viel lieber das Dasein Gottes als auf jene trockenen und spitzfindigen Ideengewebe, welche die Wahrheit nicht entschleiern, sondern ihr nur den Schein der Lüge geben.“ In demselben Sinn sind die „Additions aux Pensées philosophiques“ geschrieben; sie sind wahrscheinlich als Antwort auf die Einwände der Gegner gedacht. So sind sie denn schärfer ausgefallen und richten ihre Angriffe bestimmter gegen die Lehrsätze

des Christenthums selbst; ja es dringt auch schon Diderot's spätere atheistische Denkweise durch.

Gleichlautend ist auch die Introduction aux grands principes ou Réception d'un philosophe (II, 75 ff.).

Ein Geistlicher hatte in einem Gespräch, das dem Aufnahmeformular der Freimaurer nachgebildet war, witzig die Lehren der Philosophen verspottet. Diderot ergriff diese Gelegenheit, um zur Belehrung eines kirchlich gesinnten Bekannten die Anschauungen dieser Philosophen ernst auseinanderzusetzen. Es ist lehrreich, die parodistischen Wendungen des Geistlichen und das deistische Glaubensbekenntniß Diderot's übersichtlich nebeneinanderzustellen.

Frage: Von welcher Religion bist Du? Antwort der Parodie: Die Aeltern hatten mich zum Katholiken gemacht, dann bin ich Protestant geworden, jetzt wünsche ich Philosoph zu werden. Antwort Diderot's: Ich folge derjenigen Religion, die ich im Grunde meines Herzens geschrieben finde; derjenigen, die dem höchsten Wesen die reinste und würdigste Huldigung bringt; derjenigen, die nicht auf gewisse Zeiten und auf gewisse Orte beschränkt ist, sondern die allen Zeiten und allen Orten angehört; derjenigen, die einen Sokrates und Aristides geleitet hat und welche dauern wird in alle Ewigkeit, weil ihr Grundgesetz im menschlichen Herzen ruht, während alle anderen Religionen vorübergehen, wie menschliche Einrichtungen, angespült und wieder abgerissen vom Strom der Jahrhunderte.

Fr. Junger Mann, an was glaubst Du? Antwort der Parodie: Ich glaube an Nichts, was nicht bewiesen werden kann. Ich glaube nicht an die Vergangenheit, denn sie ist nicht mehr, kann also nicht bewiesen werden; ich glaube nicht an die Zukunft, denn sie ist noch nicht, kann also nicht bewiesen werden; ich glaube nicht an die Gegenwart, denn sie ist vergangen, indem ich sie beweise. Ich glaube nur an das, was mir Vergnügen macht; ich glaube nicht an das Zeugniß der Menschen, wenn es mir widerspricht; ich glaube nicht an das Zeugniß Gottes, sobald es mir durch Menschen kommt.“ Antwort Diderot's: Ich glaube an Alles, was be-

wiesen ist; aber nicht Alles ist in gleichem Grade bewiesen. Der physische und der mathematische Beweis steht höher als der moralische, der moralische höher als der geschichtliche. Aus der Umkehrung dieser Ordnung sind alle Irrthümer entsprungen, welche die Welt bedrücken. Nur weil man den geschichtlichen Beweis höher gestellt hat als alle übrigen Beweise, sind falsche Religionen in Umlauf gekommen. Soll das Zeugniß der Menschen dem Zeugniß der Vernunft vorangehen, so ist aller Abgeschmacktheit das Thor geöffnet und die Welt wird eine Schule der Lüge. Ich glaube an das Zeugniß der guten und erleuchteten Menschen, aber es giebt so viele Nichtswürdige und Unwissende; ich glaube an das Zeugniß Gottes, aber Gott spricht nur durch seine Werke. Wie soll ich glauben, daß Gott unmittelbar zu Zoroaster, zu Noah, zu Moses, zu Mahomet gesprochen habe? Es giebt so Viele, die sich solcher Offenbarungen rühmen, und die eine Offenbarung widerspricht der anderen. Genügt nicht die Stimme meines Gewissens? Durch diese spricht Gott zu allen Menschen dieselbe Sprache.

Fr. Glaubst Du an Gott? Antwort der Parodie: Ja, nach Umständen. Versteht man unter Gott die Natur, das Leben des Alls, die allgemeine Bewegung, so glaube ich; auch laß ich es gelten, wenn man unter Gott die höchste Vernunft versteht, die Alles eingerichtet hat und nun durch mittelbare Ursachen (causes secondes) wirkt; aber weiter gehe ich nicht. Antwort Diderot's: Ich habe bereits auf diese Frage geantwortet.

Fr. Glaubst Du an die Offenbarung? Antwort der Parodie: Ich halte sie für ein Mittel, welches die Priester angewendet haben, die Völker zu beherrschen. Antwort Diderot's: Es giebt so viele Offenbarungen auf der Erde als es Religionen giebt. Ueberall haben die Menschen darnach getrachtet, ihren Einbildungen den Schein göttlicher Weihe zu geben. Jede Offenbarung behauptet, auf unwiderlegliche Beweise gegründet zu sein. Ich prüfe sie und sehe sie alle überlastet mit einer Masse von Ammenmärchen, welche nur Mitleid einflößen für die Schwächen der menschlichen Vernunft. Warum sich nicht an die einfachen und überzeugenden

Wahrheiten halten, welche in Aller Herzen leben? Eine Religion, auf diese einfachen Wahrheiten gebaut, würde nirgends Ungläubige finden, aus allen Menschen würde sie nur ein gemeinsames großes Volk machen. Nicht von Denkern sind die Religionen ausgegangen, sondern von unwissenden Enthusiasten oder von ehrsüchtigen Egoisten.

Fr. Was glaubst Du von der Seele? Antwort der Parodie: Sie kann nichts anderes sein, als der Inbegriff unserer Sinneneindrücke. Antwort Diderot's: Ich spreche nicht von Etwas, das ich nicht kenne.

Fr. Und von der Unsterblichkeit? Antwort der Parodie: Sie ist nur eine Hypothese. Antwort Diderot's: Da ich nicht das Wesen der Seele kenne, wie kann ich wissen, ob sie unsterblich ist. Ich weiß, daß ich einen Anfang habe; ich muß also annehmen, daß ich auch enden werde. Nichtsdestoweniger macht mich der Gedanke der Vernichtung erzittern; darum erhebe ich meinen Geist betend zum höchsten Wesen, daß es mich nicht vergehen lasse, nachdem ich die Herrlichkeit seiner Werke gesehen.

Fr. Versprichst Du, die Vernunft als leitende Macht anzuerkennen in Allem, was das höchste Wesen thun konnte und thun mußte? Antwort der Parodie: Ich verspreche es. Antwort Diderot's: Gott vermag Alles, obgleich er nicht die Wesenheit der Dinge verändern kann. Aber daraus folgt nicht, daß Gott Alles gethan hat, was er thun konnte. Wenn die prüfende Einsicht der Menschen Manches Gott abspricht, was die Offenbarung ihm beilegt, so wendet sich der Mensch damit nicht gegen die Macht Gottes, sondern nur gegen das Zeugniß der Menschen.

Allein auch die deistische Anschauung war in Diderot nur eine rasch vorübergehende. Schon die hier analysirte Introduction aux grands principes, die ebenso gut von Voltaire geschrieben sein könnte, ist von Diderot zu einer Zeit verfaßt (gegen 1763), da er selbst längst den Deismus verlassen und solche Lehren nur noch exoterisch zur „Einführung" von Neulingen vortrug.

Bald nach der Veröffentlichung der Pensées philosophiques ersteigt Diderot eine dritte Entwicklungsstufe und wendet sich zum

Atheismus, den er eben noch so bitter bekämpft hatte. Er leugnet fortan den persönlichen Gott und die persönliche Unsterblichkeit, und ist emsig bemüht, diese seine neue Denkweise zu begründen und zu verbreiten.

Zuerst mehrere Schriften, in welchen man das unentschiedene Ringen und Kämpfen sieht.

Die beginnende Wendung liegt in einer kleinen Schrift, welche in das Jahr 1747 fällt: Der Spaziergang des Zweiflers, La Promenade du Sceptique (I, 177). Aus dem Schluß des Vorwortes erhellt, daß Diderot diese Schrift in Preußen, „im Lande des philosophischen Königs“ drucken lassen wollte. Wahrscheinlich aber hatten die Freunde zu frühzeitig Lärm geschlagen. Plötzlich erschien ein Polizeibeamter, hielt Haussuchung und nahm diese Schrift mit sich. Erst 1831 ist sie in den Mémoires, correspondance et ouvrages inédits de Diderot veröffentlicht worden.

Hier stürzt sich Diderot in alle Abgründe haltloser Zweifelsucht. Erst parodirt er das alte und neue Testament und die darauf gebaute christliche Kirche, dann die verschiedenen Richtungen der bedeutendsten Philosophenschulen, zuletzt stellt er sogar den Glauben an den Bestand alles Hohen und Edlen in schneidende Abrede; nur die Lust und die Selbstsucht erscheint als das Siegende und wahrhaft Wirkliche. Es ist das Trostloseste, was Diderot jemals geschrieben, selbst die Form ist lässig. Die Anordnung und Schreibart ist einförmig; es fehlt die Lebendigkeit und Vielgestaltigkeit, in welcher Diderot doch ein so bewunderungswürdiger Meister ist.

Erfreulicher sind der Brief über die Blinden (1749) und der Brief über die Taubstummen (1751). Jene erste Abhandlung ist im Wesentlichen eine Untersuchung über die Physiologie der Sinne, diese zweite eine Untersuchung über Ursprung und Bildung der Sprache und über Fragen der Aesthetik, aus welcher Lessing mancherlei Anregungen geschöpft hat.

Es sind mittlerweile La Mettrie's Histoire naturelle de l'âme (1745) und L'homme machine (1747) erschienen, deren Einfluß auf den allmählichen Wandel der Anschauungen Diderot's

um so deutlicher zu erkennen ist, als auch sie sich bereits mit der Psychologie der Blinden und Taubstummen beschäftigen. Durch beide Briefe Diderot's blitzt schon mehrfach der Gedanke, daß der Glaube an Gott mehr die Sache äußeren und zufälligen Uebereinkommens als wirklich innere Nothwendigkeit sei. Namentlich sind die Angriffe gegen den sogenannten teleologischen Beweis gerichtet. Der Sprechende, Nicolaus Saunderson, ein Blinder, welcher 1739 zu Cambridge als Professor der Mathematik starb, bestreitet die Ansicht, daß aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Welt auf das Vorhandensein einer nach bewußten Zwecken und Absichten schöpferischen Weltursache zu schließen sei; es wird der Versuch gemacht, die Natur lediglich aus der Materie und der ihr innewohnenden Bewegung zu erklären. Doch ist Diderot hier noch sehr schüchtern. Diderot läßt Saunderson nicht als Atheisten, sondern als Deisten sterben, und in einer Schlußbetrachtung verwahrt er sich noch ganz ausdrücklich gegen alle mißliebige Verdächtigung; eine Vorsicht, welche freilich nicht viel nützte, da Diderot wegen dieser Schrift in's Gefängniß von Vincennes wandern mußte.

Und auf gleichem zagenden Standpunkt verharrt auch noch die Apologie de l'abbé de Prades aus dem Jahr 1752.

Wie aber hätte ein Geist wie Diderot solch schwankende Rathlosigkeit auf die Dauer ertragen können? In einer späteren Schrift, in der Unterhaltung mit Dalembert vergleicht Diderot den Scepticismus mit Buridans Esel, der, zwischen zwei gleich große Heubündel gestellt, lieber verhungert, als daß er sich entschließen mag, welches Bündel er zuerst ergreift.

Fest und bestimmt tritt Diderot in der nächstfolgenden Schrift auf, den Pensées sur l'interprétation de la nature.

Es ist das eigentliche Glaubensbekenntniß oder, wie Grimm sich ausdrückt, das Handbuch der neuen Denkart, die bald die herrschende wurde.

Diese wichtige Schrift erschien 1754. Diderot hatte inzwischen behufs der Encyklopädie Baco und vor Allen auch Leibniz und Wolff kennen gelernt. Eine Schrift von Maupertuis, welche dieser

unter dem Namen eines Erlanger Doctor Baumann über Wesen und Beschaffenheit der Natur herausgegeben hatte (De universali naturæ systemate, 1751), übte nach Diderot's eigener Aussage ebenfalls bedeutenden Einfluß. In dieser Schrift war der Versuch gemacht, der Naturerklärung die Annahme empfindender, mit Verlangen, Abneigung, Erinnerung und Intelligenz ausgestatteter Atome zu Grunde zu legen.

Alle diese Anregungen führten Diderot zur wachsenden Einsicht in die innere Gesetzmäßigkeit und Selbständigkeit des Naturlebens. Er wollte, wie er sagt, sich von allen Spitzfindigkeiten der Metaphysik abwenden und nur auf die Stimme treuester Naturbeobachtung lauschen. Daher bekämpft er auch hier, und zwar noch stärker als früher, die teleologische Betrachtungsweise, welche immer nur nach dem Warum statt nach dem Wie frage. Von dieser Verneinung geht Diderot zum Neubau. Und dieser Neubau ist jene Atomenlehre, an welcher er, trotz aller ihrer inneren Unklarheiten, Widersprüche und Uebertreibungen, sein ganzes Leben festgehalten hat. Diderot giebt sich den Anschein, als bekämpfe er die Hypothese Maupertuis' um ihrer gefährlichen, für den Gottesglauben verhängnißvollen Consequenzen willen: im Grunde aber nimmt er dieselbe in einer etwas modificirten Form selbst auf — pour la pousser aussi loin qu'elle pouvait aller, wie sein Freund Grimm im Mai 1754 in der Literar. Correspondenz sagt.

Es ist hergebracht, diese Atomenlehre als den entschiedensten Materialismus zu bezeichnen. Doch ist nicht zu übersehen, daß diesen Atomen bei Diderot, ganz wie den Monaden bei Leibniz, ein idealistischer Hang innewohnt. Die Materie ruht durchaus in sich selbst, ist ewig, ohne Anfang und ohne Ende; kein außer und über ihr stehender Schöpfer und Erhalter ist in ihr denkbar; aller Unterschied zwischen Stoffwelt und Geist ist aufgehoben; die Welt ist durchaus in sich eins, ohne inneren Unterschied und Zwiespalt. Die Mischung und gegenseitige Durchdringung der Atome aber ist nirgends eine blos zufällige oder rein äußerliche; sie ist die Sache innerer Neigung und Anziehung, die Materie ist durchweg durchgeistigt und

empfindend; sie ist, wie Diderot später sich ausdrückt, allgemeine Sensibilität. Auch die kleinsten Atome erscheinen als beseelt und thätig, wenn auch allerdings diese Thätigkeit und Empfindung auf den niederen Entwicklungsstufen noch gebunden ist. Durch diese innewohnende Thätigkeit und Empfindung sind sie in sich vom Niedrigsten zum Höchsten und vom Höchsten zum Niedrigsten fortschreitend, sich in unablässiger Gährung entwickelnd.

Beweise sind nirgends vorhanden; überall nur dreiste Vermuthungen und Behauptungen. Der Gedankengang geht zunächst (§. 12) von der Einheit und Stetigkeit der Natur aus. Diese Einheit und Stetigkeit kommt daher, daß auch der kleinste Stofftheil (molécule) eine elementare Sensibilität, eine inquiétude automate hat und, von derselben gedrängt, sich bewegt und die ihm am meisten zusagende Stellung einzunehmen strebt, comme il arrive aux animaux de s'agiter dans le sommeil, lorsque l'usage de presque toutes leurs facultés est suspendu, jusqu'à ce qu'ils aient trouvé la disposition la plus convenable au repos (§. 51). Folglich ist die Welt selbst als der Inbegriff und die Vereinigung aller dieser Stofftheile in ihren verschiedensten Wandlungen und Daseinsformen ebenfalls denkend und empfindend, d. h. die Welt hat eine Weltseele. Und so gelangt Diderot (§. 58) zu der letzten Schlußfolgerung, welche folgendermaßen lautet: Wenn der Glaube uns lehrte, wie alle lebenden Wesen aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen sind, so dürfte der Philosoph, seinen eigenen Vermuthungen überlassen, sich lieber die Ueberzeugung bilden, die Natur (animalité) habe von Ewigkeit an ihre besonderen Stoffelemente gehabt, welche sich mit einander vereinigten, weil diese Vereinigung in ihrer Möglichkeit lag, und dieser aus jenen Elementen entstandene Embryo sei sodann durch eine Anzahl von Bildungen und Formen hindurchgegangen und habe sich endlich in steter Stufenfolge zu Bewegung, Empfindung, Denken, Leidenschaft, zu Sprache, Recht, Wissenschaft und Kunst gesteigert, sowie er dereinst vielleicht noch andere bisher unbekannte Entwicklungen zu durchlaufen haben werde.

Grade auf diese Lehre von der allgemeinen Selbstthätigkeit und Empfindungsfähigkeit aller Körperlichkeit, oder, um Diderot's eigenen Ausdruck beizubehalten, auf diese Lehre von der allgemeinen Sensibilität legt Diderot den meisten Nachdruck. Es ist nicht heuchlerische List zur Abwehr äußerer Angriffe, sondern geflissentliche Hinweisung auf die folgenreiche Bedeutung seiner Ansicht, wenn er in dem Vorwort zu jener kleinen Schrift sagt, daß mit einer solchen Annahme weder Gott zur Natur noch der Mensch zur Maschine herabgedrückt werde.

Alle weiteren philosophirenden Schriften Diderot's sind nur die weiteren Ausführungen und Fortbildungen dieser Grundansicht. Fortbildungen, auf welche Robinet's Buch De la nature (1761) von Einfluß war.

Beachtenswerth ist in dieser Hinsicht die Abhandlung Principes philosophiques sur la matière et le mouvement (II, 64), aus dem Jahr 1770. Und ebenso beglückwünscht Diderot 1758 in den Réflexions sur le livre de l'esprit (II, 267) seinen Freund Helvétius, daß er die Lehre von der allgemeinen Sensibilität angenommen habe; eine Lehre, fügt er hinzu, „welche den Denkern geziemt und gegen welche der Aberglaube nicht ankämpfen kann, ohne sich in große Schwierigkeiten zu stürzen“.

Jedoch die umfassendste und unerschrockenste Darlegung dieser Lehre ist die Schrift „Entretien entre Dalembert et Diderot und Le rêve de Dalembert“ (II, 105), bereits im Jahre 1769 verfaßt, aber erst 1831 im vierten Band der Mémoires, Correspondance et ouvrages inédits veröffentlicht.

Die Scenerie ist zuerst ein Gespräch zwischen Dalembert und Diderot, in welchem Diderot ausführlich seine Lehre von den beseelten und selbstthätigen Atomen vorträgt. Dalembert nimmt die angeregten Gedanken und Vorstellungen in den Schlaf hinüber und spinnt sie im Traum unwillkürlich weiter. Seine Freundin, Mlle de Lespinasse, durch dieses Traumreden beunruhigt, schickt zu Bordeu, dem vertrauten Hausarzt. Dieser berühmte Physiolog belauscht den Schlafenden und macht die Gedankenreihen desselben zum Gegenstand

der lebhaftesten Unterhaltung mit der pflegenden Freundin, theils unbedingt zustimmend, theils lehrreich fortbildend. Der Träumende vernimmt nun auch seinerseits die Reden der Wachenden, und so entsteht ein Wechselgespräch der reizvollsten Art, das, obgleich hier und da mit anstößigen Derbheiten nur allzu sehr überladen, doch an dramatischem Leben und an dialektischer Feinheit an die Dialoge Plato's erinnert. Diderot sagt in einem Brief an Mlle Volland (11. Sept. 1769), daß er ursprünglich Demokrit, Hippokrates und Leucippus zu Trägern seiner Gedanken machen wollte, daß er aber von diesem Plan abgestanden, weil ihn die Rücksicht auf die einzuhaltende Wahrscheinlichkeit dann in zu enge Grenzen gebannt haben würde. Wie hätte Diderot jene empfindende Lebendigkeit des All, welche er als den innersten Kern seiner Ansicht betrachtet, den schlichten Atomisten des griechischen Alterthums, denen dieser idealistische Zug von Grund aus fremd ist, in den Mund legen können?

Am Eingang spricht Dalembert seinen Zweifel gegen die allgemeine Sensibilität aus. Da müßte ja auch der Stein Gefühl haben?

Did. Warum nicht? Die Sensibilität ist wie die Bewegung. Die Bewegung ist gleich sehr in den unbeweglichen, wie in den beweglichen Körpern. Räumt das Hinderniß fort, das sich der örtlichen Versetzung der unbewegten Körper entgegenstellt, und er wird versetzt sein. Nehmt doch die Luft hinweg, die diesen ungeheuren Eichenstamm umgiebt, und das Wasser, welches er enthält, wird ihn, indem es sich mit einem Mal ausdehnt, in tausend Splitter zertrümmern.

Dal. Mag sein. Was ist aber zwischen der Bewegung und der Sensibilität für ein Zusammenhang? Wäre es vielleicht, daß Ihr eine thätige und unthätige Sensibilität anerkennt, wie es eine lebendige und todte Kraft giebt; eine lebendige, welche sich durch die Versetzung, und eine todte, welche sich durch den Druck offenbart, eine thätige Sensibilität, welche sich durch gewisse Thätigkeiten bezeichnet, die am Thier und vielleicht an der Pflanze bemerklich sind,

und eine unthätige Sensibilität, deren man durch den Uebergang in den Zustand der thätigen Sensibilität inne würde?

Did. Prächtig! Ihr habt's!

Dal. Also die unorganische Natur hat nur eine unthätige Sensibilität; und der Mensch, das Thier und vielleicht auch die Pflanze sind mit thätiger Sensibilität ausgestattet.

Did. Unzweifelhaft unterscheidet sich so der Marmorblock von der Fleischfaser. Ihr begreift aber wohl, daß dies nicht der einzige Unterschied ist?

Dal. Gewiß! Wie ähnlich auch die äußere Form des Menschen und der Natur sei, — der Meißel auch des geschicktesten Bildhauers kann keine Fleischhaut machen. Ich sehe nicht ein, wie man einen Körper vom Zustand der unthätigen Sensibilität in den der thätigen übergehen läßt.

Did. Diese Erscheinung ist da, so oft Ihr eßt.

Dal. So oft ich esse?

Did. Ja, denn was macht Ihr beim Essen? Ihr räumt die Hindernisse aus dem Wege, welche sich der thätigen Sensibilität des Nahrungsmittels in den Weg stellen. Ihr macht es Euch selbst gleich, Ihr macht Fleisch davon, Ihr animalisirt es, Ihr macht es sensibel. Und was Ihr so an einem Nahrungsmittel thut, das werde ich, wenn mir's gefällig ist, am Marmor thun.

Dal. Wie aber?

Did. Ich werde ihn eßbar machen.

Dal. Eßbar? Das scheint mir nicht leicht.

Did. Ich pulverisire den Marmorblock. Ist er zu ganz feinem Staub gemacht, so mische ich diesen Staub mit Damm- oder Pflanzenerde, knete sie gehörig zusammen, wässere das Gemisch, lasse es ein Jahr, zwei Jahre, ein Jahrhundert faulen, auf die Zeit kommt es mir nicht an. Hat sich nun Alles in eine ungefähr gleichartige Masse, in Humus umgebildet, wißt Ihr, was ich mache?

Dal. Ich bin sicher, daß Ihr den Humus nicht eßt.

Did. Nein! Aber es giebt ein Einigungs-, ein Aneignungsmittel zwischen mir und der Dammerde.

Dal. Und dieser Mittler ist die Pflanze.

Did. Vortrefflich! Ich säe darin Erbsen, Bohnen, Kohl; die Pflanzen nähren sich von der Erde und ich nähre mich von den Pflanzen. — — Ich mache also eine wirklich sensible Materie. Und wenn ich die Aufgabe, die Ihr mir stellt, nicht löse, so nähere ich mich ihr wenigstens bedeutend. Denn ihr werdet zugeben, daß es von einem Stück Marmor bis zu einem fühlenden Wesen viel weiter ist, als von einem Wesen, welches fühlt, zu einem, welches denkt.

Dal. Gewiß. Jedoch ist trotzdem das fühlende Wesen noch immer kein denkendes.

Did. Könnt Ihr mir sagen, was das Dasein eines fühlenden Wesens in Bezug auf sich selbst ist?

Dal. Die Ueberzeugung, vom ersten Augenblick seines Bewußtseins an bis zum gegenwärtigen immer es selbst, immer ein und dasselbe gewesen zu sein.

Did. Und worauf gründet sich diese Ueberzeugung?

Dal. Auf die Erinnerung seiner Handlungen.

Did. Und ohne diese Erinnerung?

Dal. Ohne diese Erinnerung würde es Nichts von sich selbst haben; denn da es sein Dasein immer nur im Moment des Eindrucks empfindet, so hätte es keine Geschichte seines Lebens. Sein Leben würde eine zerrissene Folge von Erinnerungen sein, die durch nichts unter einander verbunden wären.

Did. Sehr schön. Und was ist das Gedächtniß des Menschen? Woher entspringt es?

Dal. Aus einer gewissen Organisation, welche wächst, abnimmt und zuweilen sich gänzlich verliert.

Did. Wenn also ein fühlendes, für das Gedächtniß organisirtes Wesen die Eindrücke, die es empfängt, verbindet, durch diese Verbindung eine Geschichte, nämlich die seines Lebens, bildet und Selbstbewußtsein erlangt, so verneint, bejaht, schließt, denkt es.

Dal. Aber es bleibt eine Hauptschwierigkeit. Es scheint mir, als ob wir auf ein Mal immer nur an eine einzige Sache denken

könnten, und doch brauchen wir nicht blos zu großen Schlußketten, welche tausend und abertausend Ideen einschließen, sondern schon zur Bildung eines einfachen Satzes wenigstens zwei Sachen, den Gegenstand, der zunächst den Verstand beschäftigt, und die Bestimmung und Eigenschaft, welche ihm inzwischen der Verstand beizulegen oder abzusprechen bestrebt ist.

Did. So denke ich auch. Ich habe daher zuweilen die Fasern unserer Organe mit sensiblen, schwingenden Saiten verglichen. Die schwingende Saite bebt und hallt noch lange nach, nachdem sie angeschlagen ist. Dies Beben ist es, diese Art nothwendigen Nachklanges, welche den Gegenstand gegenwärtig erhält, während der Verstand sich mit der ihm zukommenden Bestimmung beschäftigt. Aber die schwingenden Saiten haben noch die Eigenschaft, andere zugleich mit erzittern zu lassen. So ruft ein erster Gedanke einen zweiten hervor, diese bilden einen dritten, alle drei einen vierten u. s. f., ohne daß man die Grenze der erweckten, verbundenen Gedanken bei dem Denker bestimmen könnte, welcher nachsinnt oder in stiller Verschwiegenheit sich selbst belauscht. Dies Instrument hat wunderbare Sprünge, ein einmal erweckter Gedanke läßt zuweilen eine Harmonie erklingen, welche durch einen unfaßlichen Zwischenraum davon entfernt liegt. Kann man diese Erscheinung an helltönenden, todten, getrennten Saiten beobachten, warum sollte sie nicht auch zwischen lebendigen und untereinander verknüpften, unter zusammenhängenden und sensiblen Fasern stattfinden?

Dal. Dies ist, wenn auch nicht wahr, so doch sehr sinnreich. Aber ihr verfallt da in den Widerspruch, den Ihr vermeiden wollt, in die Unterscheidung der beiden Substanzen. Bei Licht betrachtet, macht Ihr aus dem Verstand des Denkers ein vom Instrument verschiedenes Wesen, eine Art Musiker, der sein Ohr den schwingenden Saiten leiht und über ihren Zusammenklang und Widerklang urtheilt.

Did. Ihr bedenkt nicht den Unterschied des philosophischen Instruments und des Saiteninstruments. Das philosophische Instrument ist sensibel, es ist Musiker und Instrument zugleich. Als

sensibel hat es das momentane Bewußtsein des Tons, den es giebt, als animalisch hat es das Gedächtniß davon. Dies organische Vermögen verbindet die Töne in ihm selber, bringt die Melodie hervor und bewahrt sie. Gebt dem Klavier Sensibilität und Gedächtniß, und sagt mir, ob es nicht, als seiner selbstbewußt, die Arien, die Ihr auf seinem Kasten gespielt habt, wird wiederholen können? Wir sind mit Sensibilität und Gedächtniß begabte Instrumente. Unsere Sinne sind ebensoviele Tasten, welche die uns umgebende Natur anschlägt, welche oft sich selbst anschlagen. Und dies ist nach meinem Urtheil Alles, was in einem organisirten Klavier, wie Ihr und ich, vorgeht. Es giebt einen Eindruck, der seinen Grund im Innern oder Aeußern des Instrumentes hat, eine Empfindung, welche von diesem Eindruck entsteht, und eine Empfindung, welche dauert.

Dal. Ich begreife. Wenn also dieses sensible und belebte Klavier mit dem Vermögen begabt wäre, sich zu ernähren und sich wieder hervorzubringen, so würde es leben und entweder aus sich oder aus seinem Weibchen kleine lebende und klingende Klaviere erzeugen.

Did. Ist nach Eurer Ansicht ein Finke, eine Nachtigall, ein Musiker, ein Mensch etwas Anderes? Seht ihr dies Ei? Damit stürzt man alle Schulen der Theologen und alle Tempel der Erde. Was ist dies Ei? Bevor es befruchtet wird — eine fühllose Masse. Und ist es befruchtet, was ist's dann? Eine fühllose Masse, denn der Same ist selbst nur eine träge und rohe Flüssigkeit. Wodurch geht die Masse zu einer anderen Organisation, zur Sensibilität, zum Leben über? Durch die Wärme. Was wird die Wärme hervorbringen? Die Bewegung. Was sind die allmählichen Wirkungen der Bewegung? Anfänglich ist es nur ein hüpfender Punkt, ein Fädchen, das sich ausdehnt und färbt, Fleisch, das sich bildet, ein Schnabel, Flügel, Augen, Krallen, die sich ansetzen, eine gelbliche Materie, die sich trennt und Eingeweide hervorbringt, es ist ein Thier. Das Thier bewegt sich hin und her, schreit, ich höre seinen Schrei durch die Schale, es bedeckt sich mit Flaumfedern, es sieht. Die Schwere seines schwankenden Kopfes bringt seinen Schnabel unaufhörlich gegen die Wand seines Gefängnisses, nun ist sie durch-

brochen, es kriecht heraus, geht, fliegt, stutzt, flieht, kommt näher, klagt, leidet, liebt, sehnt und freut sich, es hat alle Eure Affekte, alle Eure Handlungen. Zwischen Euch und dem Thier ist nur ein Unterschied der Organisation. Es bleibt Euch nichts übrig, als die eine oder die andere Partei zu ergreifen, entweder zu glauben, daß in der trägen Masse des Eies ein Element verborgen ist, welches die Entwicklung nur abwartet, um sein Dasein zu offenbaren, oder vorauszusetzen, daß sich dies unbemerkbare Element durch die Schale in einem bestimmten Moment der Entwicklung eingeschlichen hat. Allein was ist dies für ein Element? Nahm es Raum ein oder nicht? War es gekommen oder entflohen, ohne sich zu bewegen? War es geschaffen im Augenblick des Bedürfnisses, oder existirte es schon? Gleichartig, so war es materiell; ungleichartig, so begreift man weder seine Trägheit vor der Entwicklung, noch seine Energie in dem entwickelten Thier. Vernehmt Euch selbst und Ihr werdet Mitleid mit Euch haben. Ihr werdet fühlen, daß Ihr, um eine einfache, Alles erklärende Voraussetzung, die Sensibilität, als allgemeine Eigenschaft der Materie, oder als Product der Organisation zuzugeben, dem gesunden Menschenverstand entsagt und Euch in einen Abgrund von Geheimnissen, Widersprüchen und Abgeschmacktheiten stürzt.

Dal. Aber wenn diese Sensibilität eine mit der Materie wesentlich unverträgliche Eigenschaft wäre?

Did. Und woher wißt Ihr dies? Ihr, die Ihr weder das Wesen der Materie, noch der Sensibilität kennt? — — Wenn es im Universum kein Kügelchen (molécule) giebt, das einem andern gleicht, in einem Kügelchen keinen Punkt, der einem andern gleicht, so räumt ein, daß das Atom selbst mit untheilbarer Form und Bestimmtheit begabt ist. — — Im Universum, im Menschen, im Thier ist nur eine einzige Substanz. Die Drehorgel ist von Holz, der Mensch von Fleisch. Der Zeisig ist von Fleisch, der Musiker von einem anders organisirten Fleisch; allein Beide haben denselben Ursprung, dieselbe Bildung, dieselben Verrichtungen und dasselbe Ende.

Dal. Und wie kommt es zwischen den Tönen Eurer beiden Klaviere zur Einstimmigkeit?

Did. Da ein Thier ein sensibles Instrument ist, das eine dem andern durchaus gleichartig, begabt mit derselben Gestalt, bezogen mit denselben Saiten, mit derselben Weise von Freude und Schmerz, von Hunger und Durst, von Kolik, Bewunderung, Entsetzen angeschlagen, so ist es unmöglich, daß es am Nord- oder Südpol oder unter der Linie verschiedenartige Töne erklingen lasse. Auch findet Ihr in allen todten und lebendigen Sprachen ungefähr dieselben Interjectionen. Den Ursprung der conventionellen Töne muß man aus dem Bedürfniß und dem Zusammensein ableiten. Das sensible Instrument oder das Thier hatte erfahren, daß, wenn es diesen Ton ausstieß, diese Wirkung außerhalb erfolgte, daß andere ihm gleich sensible Instrumente oder Thiere sich näherten, sich entfernten, anboten, verwundeten, schmeichelten, und diese Wirkungen haben sich in seinem Gedächtniß und in dem der übrigen verknüpft.

Dal. Nach Eurem Systeme begreift man nicht recht, wie wir Schlüsse bilden, wie wir Folgerungen ziehen.

Did. Eben, weil nicht wir selbst sie machen, sondern weil alle durch die Natur gemacht sind. Wir sprechen nur die Verbindung der Erscheinungen aus. Diese Verbindung der Erscheinungen ist entweder eine nothwendige oder zufällige; nothwendig in der Mathematik, in der Physik und in den anderen strengen Wissenschaften, zufällig in der Moral, in der Politik und in den anderen Conjecturalwissenschaften.

Dal. Kann denn aber die Verbindung der Erscheinungen in dem einen Fall weniger nothwendig sein, als in dem andern?

Did. Nein; aber die Ursache durchläuft im Besonderen einen zu großen Wechsel, der sich uns entzieht, so daß wir den Weg, welcher sich daraus ergeben muß, nicht unfehlbar berechnen können. Die Gewißheit, die wir haben, daß ein heftiger Mensch durch eine Beleidigung in Zorn gerathen wird, ist nicht mit der Gewißheit zu

vergleichen, daß ein Körper, der einen kleinern stößt, diesen in Bewegung setzen wird.

Dal. Und die Analogie?

Did. Die Analogie ist auch in den zusammengesetztesten Fällen nur eine Regeldetri, welche sich in dem sensiblen Instrument vollzieht. Wenn auf eine bekannte Naturerscheinung eine andere, ebenfalls bekannte folgt, welche wird die einer dritten folgende Erscheinung sein? Der Dichter kann dieser Analogie getrost folgen; der Philosoph nicht. Der Philosoph muß die Natur befragen; oft giebt sie ihm statt des erwarteten Phänomens ein völlig verschiedenes, dann sieht er, wie die Analogie ihn verführt hat.

Nun gute Nacht, mein Freund, und gedenke, daß, weil Du Staub bist, Du auch in Staub verwandelt wirst!

Dal. Das ist traurig!

Did. Und nothwendig!

Die Fortsetzung dieser Unterhaltung führt den Titel „Dalembert's Traum“. Sie zieht aus den hier gegebenen Voraussetzungen unerschrocken die unumgängliche Folgerung.

Es ist die Lehre vom Stoffwechsel, die Lehre vom unendlichen Kreislauf des Lebens. Wie im Atom unablässige Gährung, so auch unablässige Gährung in jenem andern Atom, welches man Erde nennt. Wer kennt die Geschlechter der Thiere, die den unseren vorausgegangen sind, wer die Geschlechter der Thiere, die den unsrigen folgen werden? Alles wechselt, Alles wandelt vorüber; nur das Ganze ist bleibend und unwandelbar. Die Welt beginnt und endet unaufhörlich, es ist niemals anders gewesen und wird auch niemals anders werden. Was sprecht ihr von Individuen? Es giebt keine. Es giebt nur ein einziges großes Individuum, das ist das All. In diesem All, wie in einer Maschine, oder in irgendeinem lebenden Wesen giebt es verschiedene Theile, die Ihr so oder so nennt; aber wenn Ihr diesen einzelnen Theilen den Namen eines Individuums gebt, so ist es eben so falsch, als wenn Ihr bei einem Vogel den Flügel oder eine Flügelfeder Individuum nennt. Und Ihr sprecht von Wesenheiten, Ihr Philosophen? (II, 139). Laßt ab von Euren

Wesenheiten, seht auf das allgemeine All, oder, wenn Ihr dazu zu kurzsichtig seid, seht auf Euren ersten Ursprung und auf Euer letztes Ende! Was ist das Leben? Das Leben ist eine Folge von Handlungen und Gegenhandlungen. Lebend vollziehe ich diese Handlungen und Gegenhandlungen als eine in sich bestehende Gesammtheit, todt vollziehe ich sie in einzelnen Stofftheilen. Ich sterbe also nicht; nein! ohne Zweifel, in diesem Sinn sterbe ich nicht, weder ich, noch irgend Etwas. Geboren werden, leben, vergehen, heißt nur die Form verändern; Und was bedeutet es, ob ich diese Form habe oder eine andere? Jede Form hat ihr eigenes Glück und ihr eigenes Unglück. Vom Elephanten bis zum kleinsten Ungeziefer, vom kleinsten Ungeziefer bis zum empfindenden und lebenden Atom giebt es in der ganzen Natur Nichts, das nicht leidet und nicht genießt. — — Bordeu, welcher dieser Unterredung beiwohnt, macht die unmittelbare Anwendung dieser Sätze auf den Menschen und führt die Nervenphysiologie vor, so weit sie ihm nach dem Maße der Zeit bekannt war, indem er keck die Ethik physiologisch formulirt. Und hat diese Lehre keine Gefahr? frägt schließlich Fräulein de Lespinasse. Es handelt sich nur darum, meint Bordeu, ob sie wahr oder falsch ist. Wenn sie wahr ist, so kann man höchstens zugestehen, daß die Lüge ihre Vortheile und die Wahrheit ihre Unzuträglichkeiten hat.

Wer liest diese Schriften, ohne mächtig überrascht zu sein? Ein tiefes, aber noch unabgeklärtes Zusammenwirken spinozistisch-leibnizscher Sätze und neuhinzugetretener physiologischer Entdeckungen und Vermuthungen. Aus den zum ersten Male von Assézat (IX, 254) veröffentlichten Eléments de physiologie, rasch hingeworfenen Notizen, zum eigenen Gebrauche bestimmt, ist zu ersehen, daß Diderot besonders auch die Forschungen Haller's benutzte.

Auch die Seelenlehre Diderot's ist mit dieser Metaphysik durchaus übereinstimmend.

Je nach den verschiedenen metaphysischen Entwicklungsstufen wechseln auch Diderot's psychologische Ansichten. Die gleichen Schwankungen und die gleichen Endergebnisse. Diderot selbst sagte

einst zu Helvétius: „Wie Jemand über Gott denkt, so denkt er auch über die menschliche Seele."

Die erste Schrift Diderot's, die Abhandlung über das Verdienst und die Tugend, welche sich noch zum Offenbarungsglauben hinneigte, verkündet auch die reine Eigenmacht und Geistigkeit der Seele; der Wille ist frei, die Seele ist unsterblich. Und auch nachdem Diderot bereits der sogenannten Naturreligion zugethan war, verharrt er im Wesentlichen noch bei derselben Ansicht. Zeuge sind die physiologischen Ausführungen der Pensées philosophiques, in welchen er aus der unbedenklich vorausgesetzten reinen Geistigkeit und Persönlichkeit der menschlichen Seele auf die reine Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes zurückschließt. Ganz anders in dem Augenblick, in welchem die materialistische Wendung Diderot's anhebt. Auch hier bilden die Briefe über die Blinden und über die Taubstummen einen sehr bedeutsamen Uebergang; und ebenfalls auf diesem Uebergang steht die Apologie de l'abbé de Prades. Jetzt schließt sich Diderot der Anschauung Locke's an. Um in der hergebrachten Schulsprache zu sprechen, Diderot, der Spiritualist, wird zunächst Sensualist. Das Seelenleben geht vollständig auf im Sinnenleben, alle Erkenntniß stammt aus der Erfahrung; noch bleibt aber Ursprung und Natur der Seele eine offene Frage. Doch in den späteren Schriften sind auch diese letzten Schwankungen geschwunden. Die Interprétation de la nature sieht in Seele und Geist nur die Steigerung und Vollendung der unablässig auf- und abwogenden Stoffmischung. Gebt dem Menschen die Organisation eines Hundes, und er ist ein Hund; gebt dem Hunde die Organisation eines Menschen, und er ist ein Mensch, sagen die Réflexions sur le livre De l'esprit (II, 268). Mit großem Behagen und mit väterlichem Stolz berichtet Diderot nunmehr an Mlle Volland, daß, als er seine Tochter fragte, was die Seele sei, ihm diese geantwortet habe: „Die Seele? man macht die Seele, wenn man Fleisch macht;" ja dieses Wort findet er so treffend, daß er es sogar in sein Gespräch mit Dalembert aufgenommen hat. Und dieses Gespräch mit Dalembert, namentlich

der Traum Dalembert's, geht unerschrocken bis zu dem letzten Schluß über, daß die Psychologie nichts ist als Nervenphysiologie. Auch der Mensch ist in steter Wandlung und Umbildung, wie die Natur in steter Wandlung und Umbildung ist. Der Mensch ist nur deshalb Ich, d. h. hat nur deshalb das Bewußtsein eines in sich einheitlichen und stetig zusammenhängenden Wesens, weil die Veränderungen, welche er durchläuft, nur ganz allmählich und langsam sind und daher die abziehende Veränderung noch in die kommende hinübergreift.

Freiheit des Willens und persönliche Unsterblichkeit sind auf diesem Standpunkt undenkbar. Diderot kennt diese Folgerungen und zieht sie. Ueber den Willen drückt sich Diderot fast wörtlich aus wie Moleschott. Diderot sagt im Traum Dalembert's (II, 175): „Der Wille entsteht immer aus einer inneren oder äußeren Bewegung, aus irgendeinem gegenwärtigen Eindruck, aus einer Erinnerung, aus einer Leidenschaft, aus einem Zukunftsplan; die Willensfreiheit ist also nur ein leeres Wort, die jedesmalige Handlung ist die jedesmalige nothwendige Folge einer sehr zusammengesetzten, aber in sich einheitlichen Ursache." Moleschott sagt im „Kreislauf des Lebens" (zweite Aufl. 1855, S. 431): „Die Bewegung ist nicht der Ausfluß eines sogenannten freien Willens, der Wille ist vielmehr nur der Ausdruck eines durch äußere Einwirkungen bedingten Zustandes des Gehirns." Und nicht minder bewußt ist sich Diderot, daß, nach Maßgabe seiner Grundanschauung, der Einzelne, wie er aus dem Kreislauf der wechselnden Stoffmischungen entstanden ist, so auch wieder in diesen wechselnden Kreislauf zurückgezogen und verschlungen wird. Die Erde ernährt und verzehrt uns, die Unsterblichkeit des Einzelnen ist die Unsterblichkeit seiner That; diese bleibt in ewiger Nachwirkung unverloren. Non omnis moriar. Sehr wichtig sind besonders in dieser Hinsicht die im Jahr 1766 geschriebenen Briefe Diderot's an den Bildhauer Falconet. Mit gluthvoller Beredtsamkeit verweist er in diesen auf die Anspornung und Erhebung der Seele, welche aus dem Gedanken an den persönlichen Nachruhm entspringt.

Von gleich unerschrockenem Vordringen ist Diderot's Sittenlehre.

Niemals hat sich Diderot zusammenhängend über die Sittenlehre ausgesprochen. Seine hierauf bezüglichen Ansichten sind in den verschiedenartigsten Schriften bunt zerstreut, sie treten immer nur als vertraute Herzensergießungen eines warm empfindenden Menschen auf, nicht als geschulte und lehrhafte Begriffsentwicklung. Doch sind die einzelnen Unterschiede und Uebergänge deutlich erkennbar, bis er schließlich als Materialist bereits zu derselben rückhaltslosen Kühnheit vorschreitet, durch welche noch jetzt die Physiologie die denkende Welt zu leidenschaftlichem Streit und Widerstreit ruft.

In der Einleitung zu seiner Erstlingsschrift über das Verdienst und die Tugend behauptet Diderot noch die Untrennbarkeit und Wechselwirkung von Tugend und Religion. Dies ändert sich völlig, sobald er zur deistischen Naturreligion übergeht. Von der religiösen Wurzel losgetrennt erscheint nunmehr das sittliche Verhalten des Menschen als von Grund aus selbständig, als einzig und allein im Wesen des Menschen selbst liegend. Die Wurzel der Tugend ist, wie sich Diderot ausdrückt, die Stimme der Natur. Der Mensch strebt nach Tugend, weil er nach Glück strebt und weil dieses Glück nur durch die Tugend erreichbar ist. So spricht er in den Pensées philosophiques, in der Lettre à mon frère (1760; I, 485), im Entretien d'un philosophe avec la maréchale de Broglie (1776; II, 505), sowie in den Artikeln „Juste", „Passions" und „Plaisir" der Encyklopädie. „Nicht entsagende Leidenschaftslosigkeit ist Tugend; es ist vielmehr der Gipfel aller Thorheit, die Leidenschaft ersticken zu wollen, denn nur große Leidenschaften führen zu großen Thaten. Aber diese Leidenschaften müssen selbstlos sein und mit dem Wohl der Mitmenschen verträglich. Eine Handlung ist gut oder schlecht, je nachdem sie uns und unsere Mitmenschen fördert oder beeinträchtigt; diese Unterscheidung ist vor und über allem Gesetz, sie liegt nicht in willkürlichem Uebereinkommen, sondern in unserer tiefsten Natur" (XVI, 217). Und seit 1756 (vergl. den Brief an Landois, XIX, 435) kommt nun die offene Leugnung des freien Willens dazu. Es ist klar, daß es sich hier vor Allem um

zwei sehr gewichtige Fragen handelt. Wenn der Mensch in seinem sittlichen Thun und Lassen ganz und gar nur von den ihm von außen kommenden Einwirkungen abhängig ist, was sind Gut und Schlecht, was Tugend und Laster? Fallen diese Begriffe als das gleiche Endergebniß äußerer Naturbestimmtheit unterschiedslos ineinander, oder bleibt nach wie vor zwischen ihnen eine unverrückbare Grenze? Und ferner: Wie steht es um die Verantwortlichkeit des Einzelnen für seine That, um die sittliche Zurechnungsfähigkeit? Ist diese ein verderbliches Trugbild oder bleibt sie eine unumstößliche Richtschnur unserer sittlichen Anschauungen und Gesetze?

Beide Fragen hat Diderot beantwortet; und zwar in derselben Weise, wie sie unsere neuesten Materialisten beantworten.

Nach wie vor ist trotzalledem der Unterschied zwischen Tugend und Laster unverrückbar. Einzelne sittliche Anschauungen und Begriffe allerdings sind wandelbar; wechselnd nach wechselnden Naturbedingungen, verschieden nach den verschiedenen Zeiten und Erdstrichen. Wie Diderot bereits in dem Brief über die Blinden die Beschaffenheit und die Bedingungen unseres sittlichen Verhaltens in die Beschaffenheit und Bedingungen unserer Sinneswerkzeuge setzt, so legt er namentlich auch im Supplément au voyage de Bougainville (1772) auf diese jedesmalige Naturbedingtheit den entscheidensten Nachdruck; ja hier werden sogar in ärgerlichster Uebertreibung unsere Begriffe von Ehe, Liebe und Schamhaftigkeit als nach Ort und Zeit beschränkte, und darum als willkürliche und vergängliche behandelt. Allein Diderot vergißt nicht hinzuzusetzen, daß nur die Wellen der Oberfläche dem wechselnden Spiel des wechselnden Windes preisgegeben sind, die Tiefe des Grundes aber ruhig und gleichmäßig bleibt.

Moleschott hat im „Kreislauf des Lebens“ (S. 445—50) ausgeführt, daß es der menschlichen Gattung als Naturnothwendigkeit innewohne, als böse zu verwerfen, was den Forderungen der Gattung zuwiderlaufe; es sei keine Gefahr, daß die Leidenschaften entfesselt würden, denn nun und nimmer könne es der Menschheit entsprechen, den Leidenschaften zu fröhnen; im Unnatürlichen liege

die Sünde. Und ganz in demselben Sinn hat auch Diderot jederzeit mit eindringlicher Wärme die Ewigkeit und Unerläßlichkeit der Tugend gegen die klügelnde Leichtfertigkeit der Sophisten vertheidigt. In den Réflexions sur le livre De l'esprit von Helvétius hebt Diderot scharf hervor, wie falsch an sich und überdies wie verderblich in seiner Anwendung es sei, wenn man rütteln wolle an den ewigen Grundlagen von Recht und Unrecht, welche in unseren natürlichen Bedürfnissen, in unserer den Schmerz fliehenden Organisation liegen. „Die Begriffe," sagt er dort, „mögen sich in tausend verschiedenen Weisen ändern, aber das Wesen von Gut und Böse ist unabhängig und unveränderlich; die Sittlichkeit ist „un sentiment de bienfaisance qui embrasse l'espèce humaine en général, sentiment qui n'est ni faux ni chimérique" (II, 270). Im Jahr 1760 schreibt er an seine Freundin Volland von einem Gespräch, das er mit Saurin und Helvétius führte. Jene behaupteten, kein Mensch habe einen Begriff weder von Schlechtigkeit noch von Sitte. „Ich gab gern zu," sagt Diderot, „daß die Furcht vor Vergeltung wohl der schlechteste Damm des Verbrechens sei; aber ich wollte an die Stelle der äußeren Vergeltung das Gute um des Guten willen setzen, die reine und uneigennützige Liebe zur Tugend, wenn anders die Tugend nicht ein leeres Wort sei; ich meinte, daß der innere Adel auch in den entartetsten Seelen nie ganz unterdrückt werde, daß ein Mensch, welcher seinen Sondervortheil dem Vortheil der Gesammtheit hintansetze, auch Kraft habe, nöthigenfalls sich selbst zu opfern, und daß Niemand, möge er auch noch so geringschätzig von der Nachwelt sprechen, es gern sehen werde, wenn man ihm sage, daß diejenigen, die er nicht höre, von ihm meinen würden, er sei ein Verbrecher" (XIX, 40). „Aber am seltsamsten war," fügt Diderot hinzu, „daß die guten Leute nach kaum beendigtem Streit, ohne es zu merken, die stärksten Dinge zu Gunsten desselben Gefühls sagten, das sie noch eben bekämpft hatten; ich hätte gewünscht, Sokrates sei an meiner Stelle gewesen; wie würde dieser lächelnd ihnen den Rücken gekehrt haben!"

Doch gab Diderot nicht zu, daß die Begriffe von Recht und

Unrecht sich mit den bestehenden Gesetzen deckten. Neben der gesetzlichen Moral anerkannte er eine morale illicite, wohl zu unterscheiden von der morale criminelle. Diese morale illicite darf gelegentlich das höhere Sittengesetz des homme de bien sein (XI, 252). Und so hat denn auch Diderot sich gelegentlich erlaubt, im Vertrauen auf das natürliche Moralgesetz der bienfaisance im Widerspruch mit dem bestehenden bürgerlichen Gesetze zu handeln, wenn ihm ein Gebot des Altruismus dies zu verlangen schien. Er ist im Stande, eine Ungesetzlichkeit, um nicht zu sagen eine Unehrlichkeit, zu begehen, um einem Anderen zu nützen. Zweimal hat er dieses Problem der individualistischen Moral eingehender behandelt: in der Erzählung Entretien d'un père avec ses enfants (gedr. 1773) und in dem merkwürdigen, beunruhigenden Theaterstück Est-il bon? est-il méchant? (1781).

Eine Zurechnungsfähigkeit im hergebrachten Sinn des Wortes giebt es bei dieser Auffassung nicht, wohl aber trotzdem ein Recht der Strafe. Moleschott sagt a. a. O. S. 446: „Sucht man das Recht der Strafe in einem naturnothwendigen Bedürfniß der Selbsterhaltung, das die Gattung beherrscht, dann erliegt die Zurechnung nicht vor dem milderen Urtheil, das uns das Böse abgewinnt, nachdem wir es als Naturerscheinung kennen. Wir sehen die Pflanze auch in der Gewalt der Natur, aber dies hindert uns nicht, auch den fehlerhaften und mangelhaften Baum zu tadeln, wir suchen ihn zu ziehen, und reißen ihn aus, wenn er uns ärgert.“ Diderot aber sagt im Traum Dalembert's: „Man muß den Namen der Tugend in den Namen des Gutesthun (bienfaisance) und ihr Gegentheil in den Namen des Bösesthun (malfaisance) verändern; man ist glücklich oder unglücklich geboren; man ist widerstandslos hineingezogen in jenen allgemeinen Strudel, welcher den Einen zum Ruhm, den Anderen zur Schande führt“ (II, 176). Und die Selbstachtung, die Schande, die Reue? „Kindische Vorurtheile, entsprungen aus der Unwissenheit und Eitelkeit eines Wesens, das sich selbst das Verdienst oder die Schande eines in sich nothwendig bedingten Augenblicks zuschreibt.“ „Was aber wird dann aus Lohn und Strafe?“ frägt

Mlle Lespinasse. Bordeu, welcher als Sprechender eingeführt ist, antwortet: „Lohn und Strafe sind Mittel, jenes änderbare Wesen, welches man schlecht nennt, zu bessern, und jenes, welches man gut nennt, zu ermuthigen.“

Kurz, es giebt keine Frage des modernen Materialismus, welche nicht bereits von Diderot angeregt und bis zur letzten Spitze getrieben wäre. Der moderne Materialismus sucht mit Hilfe der fortschreitenden Naturwissenschaft jenen Spitzen einen festeren Unterbau zu geben, die Spitzen selbst bleiben dieselben. —

Einläßlichere systematische Behandlung politischer Fragen hat Diderot für Katharina von Rußland unternommen. Die äußern Umstände legten ihm hier eine Zurückhaltung auf, wie in den politischen Artikeln der Encyklopädie, deren er eine Reihe geschrieben hat. Trotzdem blieben diese Artikel von Seiten der Staatsgewalt nicht unbeanstandet, da Diderot z. B. in Autorité (1758) sagte: Le gouvernement, quoique héréditaire dans une famille et mis entre les mains d'un seul, n'est pas un bien particulier, mais un bien public, qui, par conséquent, ne peut jamais être enlevé au peuple, à qui seul il appartient essentiellement et en pleine propriété . . . ce n'est pas l'Etat qui appartient au prince, c'est le prince qui appartient à l'Etat (XIII, 394). Diderot verabscheut das bestehende Willkürregiment. Die Principes de la politique des souverains“ (1775) verfolgen die Mittel und Absichten, die Kreuzgänge und Schleichwege des Absolutismus mit einem Scharfblick, wie er nur dem glühendsten Haß zu Gebot steht; und der Essai sur les règnes de Claude et de Néron ist voll von den beißendsten Anspielungen. Bekannt sind jene übelberüchtigten Verse auf die Priester und Könige, welche sich in der dithyrambischen Ode „Les éleuthéromanes“ 1772, gedr. 1795) finden. Ihr Werth für die Charakteristik Diderot's darf freilich nicht überschätzt werden, da die Ode, der sie angehören, ein Scherzgedicht ist. Daß aber Diderot thatsächlich in seinen Gedanken über die Neugestaltung von Staat und Gesellschaft sehr weit ging, dafür legt einmal die Meinung der Zeitgenossen Zeug=

niß ab, die ihm Morelly's socialistischen Code de la nature (anonym, 1755) zuschrieb und noch entschiedener beweisen dies einzelne Seiten seiner Werke, wo er als Wortführer der Lohnarbeiter auftritt (II, 430) oder als Enthusiast der Anarchie spricht (II, 247).

Diese letztere Stelle gehört dem erwähnten Supplément au voyage de Bougainville an, in welchem Diderot dialogisch — das ist seine Lieblingsform — Otaheiti's Naturzustände verherrlicht, zugleich eine Apologie seiner eigenen sinnlichen Natur verfassend, weitschweifig und voller Wiederholungen, vielfach nachlässig, aber stellenweise von großer Schönheit und Feinheit. Die Cultur habe, so führt er hier aus, der edlen, guten Natur Zwang angethan, sie geknechtet, verdorben. Die Geschichte der Civilisation sei die Geschichte unseres Elends: Die Civilisation hat in den ursprünglichen Naturmenschen einen homme artificiel et moral hineingezwängt und nun bekämpfen sich die beiden unaufhörlich in der menschlichen Brust und machen den Träger unglücklich. Die menschlichen Gesetze sind die Mittel, durch welche der Starke den Schwachen unterwirft und ausbeutet im Namen der angeblichen Ordnung. „Mißtraut jedem, der Ordnung schaffen will! Wollt Ihr, daß der Mensch frei und glücklich sei — ne vous mêlez pas de ses affaires.“ Laßt ihn gesetzlos! Und folgerichtig stellt sich nun das Wort: Anarchie ein.

Es spricht aus Diderot der ganze Haß des Aufklärers gegen die drückenden Zustände, die ihn umgeben. Alle Schranken sollen fallen! Wie weit sind wir hier von Voltaire entfernt! Diderot geht bis auf den Grund des antireligiösen und antisocialen Zuges der Zeit — c'est un four trop chaud qui brûle tout ce qu'il cuit, heißt es in Ferney von ihm.

Gilt es nun klipp und klar auf die Frage zu antworten: Sollen wir denn wirklich zu der phantastisch idealisirten Anarchie der otaheitischen Naturmenschen zurückkehren? so sagt Diderot, so wenig wie Rousseau, ja. Wie die Dinge einmal liegen, meint er, werde nicht der reine Naturzustand, sondern eine reducirte, mittlere

Civilisation dem Menschen das meiste Glück garantiren. Wir sollten von unserer Hypercultur zurückkehren zu einfacheren Zuständen und uns begnügen moitié policés, moitié sauvages zu sein (II, 435; VI, 445). Um diese Rückkehr herbeizuführen, solle man den Menschen die Naturwidrigkeit ihrer gegenwärtigen Einrichtungen zeigen. „Erheben wir unsere Stimme ohne Unterlaß gegen die bestehenden Gesetze, bis man sie ändert, aber inzwischen wollen wir uns ihnen unterwerfen“ (II, 249).

Der Anarchist Diderot greift nicht zur Bombe. Seine anarchistischen Lehren sind ein theoretischer Protest gegen jene unseligen Zustände des Ancien régime, die er vor Augen und gleichsam im Nacken sitzen hatte, als er schrieb.

Doch hat Diderot als Politiker nie in das Denken und Handeln der Zeit eingegriffen, und die Annahme beruht auf Irrthum, daß seine posthumen Werke auf den Verlauf der Revolution von Einfluß gewesen seien. Während die Begeisterung der französischen Revolution die Asche Voltaire's und Rousseau's in das Pantheon führte, blieb die Asche Diderot's in ihrem Grabe vergessen und unberührt.

Diderot als Dichter und Kritiker.

Wie die philosophische, so ist auch die künstlerische Anschauung Diderot's durchaus von englischen Anregungen ausgegangen. Es war das bürgerliche Trauerspiel und der Sitten- und Familienroman der Engländer, welche seine Richtung bestimmten. Es ist bekannt, was für eine überschwengliche Lobrede Diderot auf Richardson schrieb (1761), und nicht minder bekunden seine Briefe diese begeisterte Vorliebe. Im Jahre 1760 übersetzte er mit einiger Freiheit Edward Moore's Gamester (XVIII, 448; 461), ohne diesen seinen Joueur zur Aufführung bringen zu können, und als 1762 eine neue Uebertragung desselben Stückes im Druck erschien, äußert er gegen Fräulein Volland (am 15. August) die Absicht, seine Version nebst einer Uebersetzung mehrerer Stücke von Lillo und

der Miß Sara Sampson Lessing's mit dramaturgischen Abhandlungen drucken zu lassen. Von diesen Arbeiten ist uns nur der Joueur erhalten (VII, 417).

Ueber diese Vorbilder ist Diderot niemals hinausgekommen; weder in seinem Schaffen noch in seinem Urtheilen, weder in der Dichtung noch in der bildenden Kunst. Daher in den Stoffen die ausschließliche Bevorzugung der Darstellungen und Schilderungen aus dem bürgerlichen und häuslichen Leben, und in der Form der eifrigste Drang nach Naturwahrheit, welche er in die platteste Natürlichkeit setzt. Das Ideale verschwindet völlig, oder es erhält sich höchstens als mattherzige moralische Rührung. Das weinerliche Lustspiel und die aus dem bürgerlichen Leben gegriffene Genremalerei, welche sich aus der Erhebung des französischen Bürgerthums herausgebildet hatten, waren für Diderot die natürlichen Anknüpfungspunkte und wurden nach Kräften von ihm gefördert und befürwortet.

Werke, die im höchsten Sinn dichterisch genannt werden könnten, hat Diderot nicht geschaffen.

Sein Jugendroman aus dem Jahr 1748 „Les bijoux indiscrets", ist frech und leichtfertig; sie beruhen auf einer Fiction, welche auch in einem der unanständigsten Fabliaux sich findet. Wenn es wahr ist, was Diderot's Tochter erzählt, daß Diderot durch die Veröffentlichung dieses Romans beweisen wollte, wie leicht erreichbar die Erfolge des jüngeren Crébillon seien, so hat er den Beweis schlecht geführt. Der Roman ist, einzelne feine satirische Züge ausgenommen, platt und langweilig.

Darauf versuchte sich Diderot als Dramatiker. K. Rosenkranz hat in einer lehrreichen Abhandlung „Ueber Diderot's Theater" in R. Gosche's Jahrbuch der Literaturgeschichte (1865, S. 99) wahrscheinlich zu machen versucht, daß das Drama „L'humanité ou le tableau de l'indigence", welches im fünften Band der 1773 ohne Diderot's Wissen in London erschienenen Ausgabe der Diderot'schen Schriften enthalten ist, in den späteren Gesammtausgaben aber ausgemerzt wurde, nichtsdestoweniger von Diderot

stamme und in seiner Entstehungszeit jenem Jugendroman sehr nahestehe. Indessen beweist eine Stelle der Correspondance littéraire (ed. Tourneux, IV, 398, Mai 1761) endgültig, daß Diderot nicht der Verfasser ist. Im Sommer 1756 schrieb Diderot „Le fils naturel ou les épreuves de la vertu“, für dessen Intrigue er mancherlei aus Goldoni's: Il vero amico entlehnte, was seine Gegner zu dem gehässigen Vorwurf des Plagiats veranlaßte. 1758 dichtete er, in augenscheinlicher Anlehnung an die Rollenvertheilung in Lillo's The London Merchant, sein Drama „Le père de famille“. Und noch in seinem Alter, seit 1769, entwarf Diderot eine Reihe dramatischer Dichtungen; dieselben sind im achten Band seiner Werke abgedruckt. Da ist der Plan einer Tragödie, Le Shérif (1769), in welcher der Richterstand lehrhaft dargestellt werden soll; eine einactige, Geßner's „Eraſt“ nachgeahmte ländliche Tragödie: Les pères malheureux (1770); das in drei Redactionen (1770—81) erhaltene Salonstück: Est-il bon? Est-il méchant?, in welchem die morale illicite des Allerweltthelfers Hardouin (= Diderot) in Scene gesetzt wird; der Plan eines Schauspiels, L'honnête femme, eines Seitenstücks zum Père de famille u. s. f.

In entschlossenem Bruch mit dem Ceremoniell des Klassicismus treten diese Stücke frisch in das bürgerliche Leben, in welches bereits Stücke von Marivaux und La Chaussée hineingeführt hatten. Und nach dieser Seite hin sind sie von großer geschichtlicher Bedeutung geworden. In Deutschland fast noch mehr als in Frankreich. Lessing übersetzte 1760 den natürlichen Sohn und den Hausvater. Es ist bekannt, daß Diderot's Hausvater der Urvater aller jener unzähligen rührenden Familiengemälde ist, welche seit Jünger, Gemmingen, Schröder, Iffland und Kotzebue auf allen Bühnen sich breitmachen. Doch darf diese geschichtliche Bedeutung nicht die Unbefangenheit des kritischen Urtheils beirren. Denn was sind die berühmtesten Stücke Diderot's, der natürliche Sohn und der Hausvater? Beide Stücke sind dialogisirte Familiengemälde, auf die unmittelbarste moralische Rührung und Besserung ausgehend. Gegen die Drames bourgeois du néologue Marivaux (vergl S. 102),

gegen die ernsten Komödien Destouches' und das weinerliche Lustspiel Nivelle's de la Chaussée sind sie ein entschiedener Rückschritt. Sie sind ohne dramatische Bewegtheit, sie sind nüchtern, wo sie natürlich, sie sind schwülstig und salbungsvoll, wo sie erhaben sein wollen. Frau von Staël hat treffend gesagt, Diderot habe nur die Sucht nach Natur und die Affectation der Natur, nicht die Natur selbst. Der natürliche Sohn blieb ohne Erfolg; er wurde erst 1771, und nur zweimal, aufgeführt. Nicht nur Sterne tadelt in seinen Briefen an Garrick den Mangel an lebendiger Gestaltung und Charakteristik; auch Lessing spottet in der Hamburger Dramaturgie (85. Stück) über das Einförmige und Unwahrscheinliche der Handlung, über den steifen und anspruchsvollen Dialog, über das pedantische Geklingle von neumodisch philosophischen Sentenzen. Das zweite Stück, der Hausvater, war wirksamer. Es wurde 1760 mit Erfolg in Marseille gespielt (XIX, 40) und drang bis Neapel (VIII, 409). In Paris kam es erst 1761 zur Aufführung und erlebte acht bis neun Vorstellungen. Als es im Jahr 1769 wieder aufgenommen wurde, erntete es, wie Diderot am 23. August an M[lle] Volland schreibt, den lautesten Beifall. Besonders beherrschte es auch die deutsche Bühne lange Zeit; ja Lessing glaubte sogar (84. Stück) voraussagen zu dürfen, daß es sich für immer auf der Bühne erhalten werde. Freilich hat die Geschichte Lessing's Wort nicht bestätigt.

Nach jenen ersten dramatischen Versuchen wendete sich Diderot wieder mit Vorliebe der Erzählung zu. Er schrieb Romane und Genrebilder, welche meist der Literarischen Correspondenz Grimm's beigegeben oder handschriftlich an Freunde und Gönner vertheilt wurden. Zum Theil wurden sie erst nach dem Tode Diderot's durch den Druck veröffentlicht. Es sind drei größere Dichtungen, La Religieuse (1760), Le Neveu de Rameau (1762, überarbeitet 1773), Jacques le fataliste (1773) und eine Reihe kleinerer.

Der erste Roman, La Religieuse, ist die Geschichte einer jungen Nonne, welche wider ihren Willen im Kloster schmachtet und

nach viel Noth und Irrung endlich ihre Freiheit findet. Richardson's Einfluß ist unverkennbar. Es ist der Ton und die Gesinnungsweise der Dramen Diderot's, denen der Roman auch in der Zeit seiner Entstehung naheliegt; der Briefwechsel mit Mlle Volland (XVIII, 451) spricht schon im Jahr 1760 von ihm als von einer begonnenen Arbeit. Der Grundgedanke ist der Kampf gegen das Klosterleben. Grimm erzählt 1770 in der Literarischen Correspondenz, wie die ursprüngliche Veranlassung dieses Romans ein gesellschaftlicher Scherz war, indem man den Marquis von Croismare durch die Angabe, daß eine entflohene Nonne um seinen Schutz flehe, vom Land in die Stadt locken wollte. Der Roman würde vortrefflich sein, wenn nicht die Sucht nach täuschendster Natürlichkeit zur ausführlichsten Ausmalung von Sünden und Lastern geführt hätte, welche sittlich und künstlerisch gleich abstoßend sind. Es ist ein unvollendetes Bruchstück.

Rameau's Neffe ist besonders in Deutschland sehr bekannt geworden. Die Abfassung dieser Schrift fällt in das Jahr 1762; 1773 überarbeitete sie Diderot. Im April 1804 war durch Klinger's und Wolzogen's Vermittlung eine Abschrift aus Petersburg in die Hände Schiller's gelangt, und dieser veranlaßte Goethe zu einer Uebersetzung (1805). Die Franzosen veranstalteten 1821 in Ermangelung der Urschrift eine Rückübersetzung; kurze Zeit darauf (1823) erschien derjenige Band der Edition Brière, welcher das französische Original des Neveu de Rameau in einer von Mme de Vandeul gelieferten Copie enthält. Der Verleger Brière mußte erst in längerer Fehde, in welcher er auch das Zeugniß Goethe's anrief, das gute Recht seines Textes vertheidigen.

Der Neveu de Rameau, den Diderot selbst eine Satire nennt, ist eine Charakterstudie der seltensten Art. Die wesentlichsten Züge sind unzweifelhaft Porträtzüge. Es gab wirklich einen so wunderlichen Neffen des berühmten Musikers Rameau. Ein verkommener Gesell, der in den Kaffeehäusern lebte und oft nicht wußte, wohin er sein Haupt legen sollte, aber ein Mensch voll Geist und Bildung, voll burlesker weltverachtender Laune; Grimm nennt ihn

ein Genie der Narrheit, Diderot selbst nennt ihn ein wunderliches Gemisch von Hochsinn und Niederträchtigkeit, von Menschenverstand und Unsinn. Diderot's Meisterschaft ist, daß er das zufällige Einzelbild zum großen geschichtlichen Bild steigerte, zum Träger und Spiegel einer mächtigen wühlenden Zeitstimmung. Rameau's Neffe ist der Philosoph der Genußsucht, der Sophist der Blasirtheit, des zerfahrenen Pessimismus. Er hat alle Mittel und Vortheile der Bildung; aber er benutzt sie nur, um den Geist gegen den Geist zu kehren, um Sitte und Bildung als unwesentlich und überflüssig, und dagegen die Sucht nach Reichthum, prächtigen Kleidern, reizenden Speisen und Weinen, schönen Weibern und schurkenhaften Schmeichlern mit selbstgefälliger Siegesfreude als das allein Herrschende hinzustellen. Es ist hart und einseitig, wenn Gervinus (Geschichte der deutschen Dichtung, fünfte Auflage, V, 782) im Bunde mit Gentz diese Schrift von Grund aus verwirft und die hier gebotene Menschenkenntniß lieber in „Tribunal- und Tollhausacten“ verweisen will; Hegel in der Phänomenologie des Geistes (Ausg. von 1841, S. 356 ff.) und Rosenkranz in seinem Buch über Diderot's Leben und Werke, 1866 (Bd. 2, S. 106 ff.) haben trefflich hervorgehoben, welch eine lebendige und geistvolle Schilderung der vor der französischen Revolution herrschenden gesellschaftlichen Verderbniß sie ist. Aber allerdings ist die geschichtliche Bedeutung größer als die künstlerische. Es ist eine bewunderungswürdige Feinheit der Seelenmalerei, eine unerreichbare Leichtigkeit der Darstellung; aber wir athmen Moderluft und sehnen uns umsonst nach einem erquickenden Sonnenstrahl. Es fehlt die vergnügliche Selbstironie, mit welcher Freund Falstaff spottend über seiner eigenen Lumperei steht; es fehlt der liebevolle befreiende Humor. Hier ist nur die höchst zweifelhafte Poesie des modernen Weltschmerzes, der prickelnde Witz der inneren Zerrissenheit. Wahrscheinlich hatte Goethe besonders diesen von ihm übersetzten Dialog im Auge, als er im elften Buch von Wahrheit und Dichtung sagte, auch Diderot habe, wie Rousseau, von dem geselligen Leben einen Ekelbegriff verbreitet.

Viel gerühmt und doch hinter den beiden anderen Romanen Diderot's weit zurückstehend, ist der letzte „Jacques le fataliste" (1773). In der Form lehnt er sich an Sterne's Tristram Shandy, im Inhalt an Voltaire's Candide. Wahrscheinlich reizte Diderot an Sterne die liebevolle Ausmalung des Kleinen und Alltäglichen; aber Diderot weiß seinen Helden nicht jene hinreißende Liebenswürdigkeit einzuhauchen, welche an Sterne's wunderlichen Käuzen entzückt. Ein Grundgedanke ist nicht vorhanden; wenigstens ist der Gegensatz zwischen dem Glauben an die menschliche Freiheit, welchen der Herr, und zwischen dem Glauben an unverrückbare Vorherbestimmung, welchen der Diener vertritt, nicht genügend durchgeführt. Wirr reiht sich Erzählung an Erzählung; die Derbheiten verletzen, denn es fehlt der überlegene gesunde Humor. Das Ganze versumpft und versandet in trostloser Oede. Es kann nur die Freude an den vielen lustigen Einzelheiten sein, wenn Goethe in einem Brief an Merk vom 7. April 1780 mit hohem Lob von diesem Roman spricht. „Eine sehr köstliche und große Mahlzeit, mit großem Verstand . . . zugerichtet und aufgetischt." Von den Lesern seiner Umgebung habe „jeder sein Lieblingsgericht davongeschleppt". So wählte sich Schiller die Geschichte der Frau von Pommeraye und übersetzte sie unter dem Titel: „Weibliche Rache."

Ohne Widerrede am glücklichsten, ja wahrhaft glänzend und unübertrefflich ist Diderot in den kleinen Genrebildern, den „Petits papiers". Zeugniß vor Allem ist das herrliche Bruchstück über die Frauen (1772; II, 251), die Geschichte der beiden Freunde von Bourbonne (1770; V, 265), die Geschichte der Mlle de la Chaux und des Doctors Gardeil (gegen 1772; V, 319). Mit Recht sagt Villemain, welcher für Diderot nicht eben günstig gestimmt ist, daß Keiner im ganzen achtzehnten Jahrhundert besser erzählt habe, selbst Voltaire nicht. Hier hat Diderot sein eigenstes Wesen wiedergefunden, die feine Beobachtung, das offene und liebevolle Herz, die gutmüthige Laune.

Jedoch weit mehr als durch sein eigenes Schaffen hat Diderot

durch seine Kritik und Kunstlehre auf die künstlerische Bildung der Zeitgenossen den tiefsten Einfluß gewonnen.

Im Artikel Beau der Encyklopädie (1751) entwickelt Diderot den Begriff des Schönen, übrigens nicht mit besonderer Klarheit, rein akademisch, fast ohne Rücksicht auf die nachahmenden Künste, ohne eigentliche Kunstkritik, mit welcher er sich erst später beschäftigen wird. Er findet das Schöne (le beau réel) in der Natur; es ist wirklich, hat Realität, obschon es absolute Schönheit nicht giebt. Schön ist tout ce qui contient en soi de quoi réveiller dans mon entendement l'idée de rapports (X, 26). Der Mensch erkennt diese Verhältnisse (rapports) je nach der Culturstufe, der er angehört und je nach seiner individuellen Begabung verschieden (le beau apperçu), und auch die größten Meister haben für die Erkenntniß derselben nicht den nämlichen Maßstab. Aucun d'eux, sagt er, n'a la même échelle ni peut-être celle de la nature, womit er flüchtig das idealistische Element in der Naturnachahmung andeutet.

Später hat er dann im Zusammenhang mit seinen Salons die Frage des Schönen vom Standpunkt des Kunstkritikers zu behandeln unternommen und die Anschauung der wirklichen Natur, das unabläßige, liebevolle, genaue Studium des Reellen gegenüber der Steifheit des akademischen Stils und der Manirirtheit der Modemalerei mit unvermeidlicher Eindringlichkeit gepredigt. Es tragen diese Lehren Diderot's die fruchtbarsten Keime der Wahrheit in sich, und sie waren gefestet genug, um einen sehr weitwirkenden Kampf gegen die eingewurzelten und hartnäckigen Vorurtheile und Gewohnheiten der herrschenden Kunstbildung zu erheben. Man beschuldige Diderot nicht schlechthin des Naturalismus, denn es ist für die Beurtheilung seiner Aesthetik nicht zu übersehen, daß er in der Hitze des Kampfes gegen den falschen Idealismus der zeitgenössischen Kunst seine naturalistischen Forderungen mit augenscheinlicher Uebertreibung formulirt und so oft mehr sagt, als seine wirkliche Meinung ist. Denn diese geht dahin, qu'il y a des effets de nature qu'il faut ou pallier ou négliger (X, 422); er weiß grundsätzlich sehr

wohl, daß der Künstler die Natur zu idealisiren hat (XI, 9 ff.; VIII, 388 ff.).

Der nächste und mächtigste Feind war der gleißende Klassicismus der französischen Tragik. Bereits in seinem leichtfertigen Jugendroman eröffnete Diderot die heftigsten Angriffe gegen die Unwahrscheinlichkeit und Ueberstürzung der auf eine kurze Zeit zusammengedrängten Handlung, gegen das Gesuchte und falsch Witzige der Situation, gegen das Widersprechende des Dialogs, gegen das Unvorbereitete und Leere der meisten Entwicklungen, gegen das Stelzfüßige und Gespreizte; und aus diesen Vorwürfen zog Diderot die beißende Schlußanwendung, daß, während man durchgängig annehme, die französische Tragödie habe es zu einem hohen Grade der Vollkommenheit gebracht, es fast für erwiesen zu halten sei, daß von allen Gattungen der französischen Literatur grade diese die unvollkommenste geblieben. Vergl. Lessing's Dramaturgie, 84. Stück. Und diese Angriffe wurden erneut und verstärkt in den dramaturgischen Abhandlungen, welche Diderot seinen beiden hervorragendsten Dramen beigab. Doch lassen es diese Abhandlungen nicht bei der bloßen Verneinung bewenden; sie sind dazu bestimmt, die in jenen Dramen versuchte Neuerung wissenschaftlich zu rechtfertigen und zu begründen.

Zwischen die scharf abgegrenzten Gattungen der Tragödie und der Komödie wird eine neue mittlere Gattung, das Drama oder Schauspiel, eingeschoben. Weil der Mensch nicht immer nur in Schmerz oder Freude sei, meint Diderot (VII, 134), sondern vorwiegend in einer mittleren Stimmung, so müsse es auch eine mittlere Gattung des Drama geben als die Darstellung dieser Stimmung. Diderot nennt diese Gattung das Genre sérieux. Es umfaßt das ernsthafte Lustspiel und das bürgerliche Trauerspiel. Die ganze dramatische Kunst zerfällt daher auf Grund dieser Denkweise in vier Gattungen, in das heitere Lustspiel (comédie gaie), welches Laster und Thorheit, in das ernsthafte Lustspiel (comédie sérieuse), welches Tugend und Pflicht, in das bürgerliche Trauerspiel (tragédie domestique et bourgeoise oder drame domestique), welches unsere häuslichen Unglücksfälle, und in die überlieferte Tragödie

(tragédie), welche die öffentlichen Verwicklungen und das Unglück der Großen zum Stoff hat (VII, 308). Das Genre sérieux kennt nicht den Vers; der Schwung desselben würde der Natur des dargestellten Stoffs widersprechen. Der Vortrag der Prosa soll von einem lebendigen Geberdenspiel begleitet sein. Wie oft hat Diderot mit Begeisterung vom Werthe der Pantomime gesprochen (I, 354; VII, 377; XVIII, 369 u. s. f.). Und wie oft den malerischen und plastischen Charakter (tableaux) der dramatischen Scenen discutirt! Ausdrücklich fügt er hinzu, daß nur diese neue mittlere Gattung die Spitze und Vollendung aller Dramatik sei. Als vorzugsweise zu Natürlichkeit hindrängend, sei sie die Vorschule und der Prüfstein aller ächten dichterischen Charaktergestaltung (VII, 136), und sie sei zugleich um so wirksamer, je näher und vertrauter sie unseren eigenen Zuständen und Empfindungen stehe. Diese Rücksicht, sowie die Ueberzeugung, daß die Lustspieldichtung die traditionellen komischen Charaktere erschöpft habe, bewegt ihn, zu verlangen, daß die neue Dramatik ihre Aufgabe darin sehe, die Stände mit ihren Pflichten und Vortheilen, ihrer Unbequemlichkeit und Tragik in den Vordergrund zu stellen. Il me semble que cette source est plus féconde, plus étendue et plus utile que celle des caractères (150). Besondern Nachdruck legte er dabei auf die Nützlichkeit, denn das Theater soll eine Moralschule sein. Das sociale Drama, das er zu schaffen meint, soll dem in ähnlichen Ständen und Verhältnissen lebenden Zuschauer das lehrende oder warnende Beispiel desto eindringlicher machen. Kurz, das höchste Ideal Diderot's ist die trockne, moralisirende Lehrhaftigkeit und Besserung, die Niedrigkeit und Spießbürgerlichkeit des mattherzigen Rührstücks. Diderot hat, wie bereits vor ihm die Urheber des weinerlichen Lustspiels, den richtigen Spürsinn für die Schwächen und Schranken des herrschenden Klassicismus; aber an die Stelle der einen Einseitigkeit weiß er nur eine andere Einseitigkeit zu setzen. Einem falschen, von aller Naturwahrheit entfernten Idealismus tritt ein ebenso falscher, aller idealen Durchgeistigung und Erhebung entfremdeter Realismus gegenüber.

Diese Auffassung der Literatur hat Diderot auch auf die bildenden Künste übertragen. Dies geschah zunächst nur auf äußere Veranlassung, denn in der Encyklopädie (Art. Encyklopädie) spricht Diderot sich sogar die Liebe zur bildenden Kunst ab. Im Jahr 1759 ersuchte ihn sein Freund Grimm, für die Correspondance littéraire den Bericht über die alle zwei Jahre wiederkehrende Pariser Kunstausstellung zu übernehmen, und diese Berichte hat er bis 1771 regelmäßig und dann auch noch für 1775 und 81 geliefert. Das sind die berühmten Salons. Sie sind sämmtlich erst nach Diderot's Tod, ja zum größten Theil erst 1857 veröffentlicht. Diderot entledigte sich seiner Aufgabe so überraschend glücklich, daß man in Wahrheit sagen kann, er habe in Frankreich erst die Kunstkritik geschaffen. Die Beschreibungen, welche Diderot von den Gemälden und Bildwerken giebt, gleichen kleinen Gedichten, leicht, anmuthig, anschaulich, vernichtend gegen das Schlechte, liebevoll hingebend für das Gute. Einzig die Kunstbeschreibungen Winckelmann's, Goethe's und Georg Forster's verdienen ebenbürtig neben ihnen genannt zu werden. Vor Allem sind Vernet, der Landschaftsmaler, und Greuze, der Genremaler, seine entschiedensten Lieblinge; diese kommen seinem Verlangen nach Naturwahrheit am vollkommensten entgegen und erstreben und leisten, was er in der Dichtung erstrebt hat. Aber Diderot bleibt eben oft bei der einfachen und richtigen Forderung der Naturwahrheit nicht stehen, sondern übertreibt und überstürzt sie zur Forderung der unmittelbaren Natürlichkeit.

Diderot hat zur tieferen Begründung seiner einzelnen Urtheile einige kunstwissenschaftliche Abhandlungen über das Wesen der einzelnen Künste beigefügt, von denen der von Goethe übersetzte Versuch über die Malerei (1765) der berühmteste ist. Alle Vorzüge und alle Schwächen seines dramaturgischen Standpunktes kehren hier wieder. Wie eindringlich und überzeugend wird das von innen aus Freie, Leichte, Ungezwungene, gesetzmäßig Lebendige eingeprägt! Spricht Diderot von der Zeichnung, so heißt es: „Nicht akademische, blos correcte Proportionen, nicht akademische steife Attitüden, nur

Natur, nur Handlung; beobachtet die Frische und Fülle des Lebens!“ Spricht Diderot vom Colorit, so wirft er die Frage auf, warum es so wenig gute Coloristen gebe, und die Antwort lautet: „Der Schüler copirt gewöhnlich nur die Bilder eines Meisters und schaut nicht die Natur an; er sieht immer nur mit den Augen eines Anderen und verliert darüber den Gebrauch seiner eigenen.“ Spricht Diderot vom Helldunkel, von der Perspective, von Ausdruck und Charakteristik, so wird abermals einzig auf die Wirklichkeit hingewiesen; hatten die Griechen doch nur darum eine so große Kunst, weil ihre Götter so durchaus menschlich und naturwirklich waren! Und Diderot weiß aus diesen Grundsätzen so tief und einsichtig nach allen Seiten die richtigen Folgerungen zu ziehen, daß er in der Lehre von der Composition besonders auch das wichtige, unabweisbare und doch von unseren Künstlern noch immer nicht genügend gewürdigte Grundgesetz einschärft, der Künstler dürfe nur eine in sich einheitliche und geschlossene Handlung darstellen, und vor Allem habe er sich zu hüten vor der bunten und willkürlichen Zusammenwürfelung geschichtlicher und allegorischer Gestalten. Und doch wieder, welche tiefgreifende Irrthümer, welche beklagenswerthe Verzerrung! Goethe hat sie in seiner Uebersetzung und Erläuterung des Diderot'schen Buches kundig und ausführlich dargelegt. Es ist, wie Goethe treffend sagt, als verlange Diderot vom Künstler, daß er einzig für Physiologie und Pathologie arbeiten solle; eine Aufgabe, die das Genie wohl schwerlich übernehmen würde. Diderot besteht nicht hinreichend klar und consequent darauf, daß der Künstler nicht blos die Natur, sondern zugleich sich selbst giebt, und daß, weil die Naturformen für ihn nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Ausdruck seines Denkens und Empfindens sind, die Naturwahrheit zwar unerläßlich, aber, allein und selbständig für sich, doch noch nicht die volle Kunstwahrheit ist. Das Geheimniß alles Kunstunterrichts besteht darin, daß der Lehrling erfahre, was er in der Natur zu suchen und von ihr zu brauchen habe.

Auch Goethe erinnert in dem Vorwort zu seiner Uebersetzung sehr wahr, daß diese Schrift hauptsächlich die pedantischen Manie-

risten der französischen Schule bekämpfte; sie sei für uns nicht mehr ein maßgebendes Gesetzbuch, sondern nur noch ein geschichtliches Denkmal. „Mit ebenso viel Geist als rhetorisch sophistischer Kühnheit vorgetragen, sollten diese Grundsätze mehr nur die Inhaber und Freunde der alten Form beunruhigen und eine Revolution veranlassen, als ein neues Kunstgebäude errichten.“

Wir sind berechtigt, diesen Worten eine allgemeinere Deutung zu geben. Sie gelten nicht blos von Diderot's Schrift über die Malerei, sondern von seiner gesammten künstlerischen Stellung.

Der sicherste Maßstab zur Beurtheilung Diderot's ist der Vergleich mit Lessing. Beide sind Zeitgenossen, Beide leben in regster Wechselwirkung, Beide verfolgen gemeinsame Ziele.

Beide hatten gleichzeitig und von einander unabhängig aus den Engländern geschöpft. Ursprünglich war Diderot der Kühnere und gewann dadurch auf Lessing den mächtigsten Einfluß. Als Lessing bereits mit allerlei Bedenken und Neuerungen umging, mit der herrschenden Richtung aber doch noch nicht entschieden zu brechen wagte, da trafen ihn jene denkwürdigen Herzensergießungen des Diderot'schen Jugendromans, und der Schwankende und Zagende fand in ihnen Rath und Ermuthigung. Denn hierauf bezieht sich, trotz der Einwendungen, welche Danzel im Leben Lessing's (zweite Auflage, Th. 1, S. 467 ff.) gegen diese Annahme erhoben hat, vornehmlich jenes Geständniß, welches Lessing noch im Jahr 1781 im Vorwort zur zweiten Auflage seiner Uebersetzung von Diderot's Theater (Lachm. Bd. 6, S. 369) machte, daß Diderot „an der Bildung seines Geschmacks so großen Antheil gehabt, daß er ohne dessen Muster und Lehren eine ganz andere Richtung würde bekommen haben; vielleicht eine eigenere, aber doch schwerlich eine, mit der am Ende sein Verstand zufriedener gewesen wäre.“ Bald aber eilt Lessing voraus. Miß Sara Sampson ist 1754—55 geschrieben, Diderot's Dramen fallen einige Jahre später. Die Anerkennung wird eine gegenseitige. Wahrscheinlich ist es Diderot, der 1761 im Decemberheft des Journal étranger Lessing's Stück so lobend anzeigte. Er will eine Uebertragung desselben (vergl. S. 334)

mit der Sylvie von Landois und den Uebersetzungen des London merchant und des Gamester in einem Bande erscheinen lassen, von dem nur das Fragment einer Vorrede erhalten ist (VIII, 434). Und ebenso übersetzte Lessing 1760 Diderot's Dramen und dramaturgische Abhandlungen. Seinen deutschen Gegnern gegenüber mußte es Lessing äußerst erwünscht sein, zeigen zu können, daß er in seinem Kampf gegen das französische Drama mitten im Feindesland einen mächtigen Bundesgenossen gefunden. Mit frohem Stolz weist Lessing in der Vorrede darauf hin, daß ein Franzose selbst die französischen Muster zu verwerfen anfange; ein Franzose, welcher als ein denkender Kopf die alten Wege weiter bahne und neue Pfade durch unbekannte Gegenden zeichne, ja von dem man sagen könne, daß sich nach Aristoteles kein philosophischerer Geist mit dem Theater abgegeben habe als er. Mit jedem Tag aber zeigt sich Lessing's Ueberlegenheit immer entschiedener. Diderot hatte sich in die Sackgasse untergeordneter Mischgattungen verloren und kam nie über seine ersten dilettantischen Versuche hinaus; Lessing drang auf reine Gattungen, schuf Minna von Barnhelm und Emilia Galotti und gab in diesen Stücken für das Lustspiel und das bürgerliche Trauerspiel treffliche Muster. Kein Wunder daher, daß sich die Bewunderung Lessing's für Diderot allmählich beträchtlich schmälert. In der Dramaturgie sagt er den 23. Februar 1768, es habe sich gezeigt, daß verschiedene Bemerkungen von Diderot als ganz neue Entdeckungen vorgetragen würden, die doch nicht neu und dem Verfasser nicht eigen seien, und daß andere die Gründlichkeit nicht hätten, die sie in dem blendenden Vortrag zu haben schienen. Noch mehr. Diderot geht an Shakespeare mit scheuem Staunen vorüber. Er nennt ihn monstre wie Voltaire, dem er überdies vorwirft, daß er Shakespeare's Bedeutung übertrieben habe (VIII, 476) und im Paradoxe sur le comédien sagt er von ihm (VIII, 384): „Ich werde Shakespeare weder mit dem Apollo von Belvedere vergleichen, noch mit dem Capitolinischen Fechter oder mit dem Antinous und dem farnesischen Herkules, sondern mit dem heiligen Christoph von Notredame, dem Koloß, der ungestalt und roh gebildet ist, aber an

dessen Schenkel wir nicht einmal heranreichen, wenn wir zwischen seinen Beinen hindurchgehen.“ Lessing dagegen erkennt in Shakespeare die höchste Spitze aller neueren Dramatik und stürzt durch diese siegreiche Erkenntniß für immer die willkürlichen Herkömmlichkeiten des französischen Klassicismus.

Und noch Eines. Der Kunstlehre von Batteux' Beaux-arts réduits à un même principe gegenüber hat Diderot schon 1751 in seiner Lettre sur les sourds et muets von den Grenzen der Künste gehandelt und z. B. ausgesprochen, daß sich für die Malerei nicht schicke was für die Poesie: le beau moment du poète n'est pas toujours le beau moment du peintre (I, 385, 403). Er habe erkannt, sagt er, daß jede Kunst ihre besondere Hieroglyphe besitze; doch müsse er sich mit dieser Andeutung begnügen: il serait à souhaiter qu' un écrivain instruit et délicat en entreprît la comparaison (391). Das hat Lessing, nachdem er 1751 Diderot's „Brief“ ausführlich und sehr anerkennend besprochen, im Laokoon gethan — der Diderot leider nicht vor Augen gekommen zu sein scheint — und damit auf Diderot's Skizze für alle Zeiten die unumstößliche Grundlage der künstlerischen Stillehre gegründet. Lessing hat vertieft, wo Diderot beim Aphorismus stehen geblieben ist. Ja, Diderot hat jene Erkenntniß der verschiedenen Aufgaben der Künste in seinen kunstkritischen Abhandlungen oft genug außer Acht gelassen und die Bildwerke oft genug viel zu wenig nach ihrem malerischen und plastischen Werth und viel zu sehr nach ihrem didaktischen, aufklärerischen, sentimentalen Werth beurtheilt und so auf die Schöpfung des Malers denselben Grundsatz angewendet wie auf die des Schriftstellers, den Grundsatz gleichsam: l'art pour la morale.

Diderot ist scharfsichtig und durchaus an Lessing erinnernd in der Auffindung und Erkennung des Falschen und Haltlosen; aber Diderot ist schwankend und beschränkt im Neubau. Er erscheint daher als veraltet und unzureichend, wo Lessing ewig jung und ewig unerreicht bleibt.

Drittes Kapitel.

Dalembert.

Als Mitbegründer der Encyklopädie ist Dalembert einer der bekanntesten Namen der französischen Aufklärungsliteratur. Durch den bedeutenden Ruhm, welchen er als Mathematiker hatte, durch die angesehene und einflußreiche Stellung, welche er als hervorragendes Mitglied zweier Pariser Akademien, der Académie des sciences und der Académie française einnahm, durch seine nahen Beziehungen zu Friedrich dem Großen und Katharina, leistete er seiner Partei die wesentlichsten Dienste und wird mit Recht oft als eine ganz besondere Stütze derselben gepriesen. Aber seine philosophischen Schriften sind dennoch ohne Eigenthümlichkeit und Schärfe, ohne Durchbildung und Entschiedenheit.

Dalembert war am 16. November 1717 zu Paris geboren. Seine Mutter war die als Salondame bekannte Madame de Tencin; sein Vater war Destouches, Ingenieuroffizier, ein Bruder des Dichters. Die gewissenlosen Aeltern hatten das Kind ausgesetzt. Es wurde in der Nähe von Notre Dame auf den Stufen des jetzt zerstörten Baptisteriums St=Jean gefunden. Nach diesem Fundort wurde das Kind genannt. Der Name, unter dem er berühmt geworden ist, erscheint zum ersten Male (in der Form d'Arembert) in dem Testament, in welchem der 1726 verstorbene Destouches ihn der Fürsorge der Familie empfahl und ihm eine Rente von 1200 Livres aussetzte. Ueber den Ursprung des Namens sind wir nicht näher unterrichtet. Für das Findelhaus zu schwächlich, wurde das Kind einer vortrefflichen armen Frau übergeben. Diese pflegte es mit wärmster Liebe; Dalembert hat sein ganzes Leben hindurch mit treuester Darkbarkeit an ihr gehangen. Die Mutter aber hat sich

um ihr Kind nie bekümmert. Es war eine gerechte Vergeltung, daß, als es ihr im Alter schmeichelhaft dünkte, sich als Mutter des berühmten Mathematikers zu bekennen, dieser sie mit Verachtung zurückstieß (vergl. Grimm's Literarische Corr. vom Januar 1784).

Seine geniale Begabung für Mathematik bethätigte sich schon früh. Schon 1740 überreichte Dalembert der Akademie der Wissenschaften eine Abhandlung über die Bewegung fester Körper in einer Flüssigkeit und eine zweite Abhandlung über Integralrechnung. Im Jahr 1742 wurde er Adjoint der Académie des sciences; doch durchlief er nur langsam die Vorstufen zur eigentlichen Mitgliedschaft (1765). Nun folgten der Traité de dynamique 1743, der Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides 1744, Réflexions sur la cause générale des vents 1747, Abhandlungen über reine Analysis und 1754—56 eine Reihe sehr wichtiger astronomischer Untersuchungen. Mit gleicher Liebe, wenn auch weniger schöpferisch, umfaßte Dalembert aber auch die Wissenschaft des Geistes. Im Jahr 1751 schrieb er die wissenschaftliche Einleitung zur Encyklopädie, den Discours préliminaire; diese Arbeit hatte einen so glänzenden Erfolg, daß er 1754 zum Mitglied der französischen Akademie erwählt wurde. Friedrich der Große berief Dalembert zu verschiedenen Malen zum Präsidenten der Berliner Akademie; Dalembert lehnte diese Berufung ab, obgleich er dem König durch ein Jahresgehalt, durch persönliche Besuche in Wesel (1755) und Berlin (1763) und durch langjährigen vertrauten Briefwechsel innig verpflichtet war. Die Kaiserin Katharina richtete an ihn mit dem glänzenden Anerbieten von hunderttausend Livres jährlicher Rente den Antrag, der Erzieher ihres Sohnes zu werden, und schrieb ihm einen Brief, welchen die Zeitgenossen mit dem Brief Philipp's von Macedonien an Aristoteles verglichen und welcher (Œuvres de Dalembert, édition Bastien 1805, I, p. XXXIV) in der That ein Zeugniß der seltensten Hochherzigkeit ist. Dalembert lehnte auch hier ab. Er konnte sich nicht trennen von den alten ihm liebgewordenen Personen und Verhältnissen. Nach wie vor lebte er bei seiner alten Wärterin, obgleich

die Wohnung so klein und in einer so engen Gasse (Rue Michel-le-Comte) gelegen war, daß er am 8. Februar 1758 mit Recht an Voltaire schreiben konnte, seine Wohnung sei eine Höhle, aus welcher er nur drei Ellen Himmel sehe. Und als ihn endlich sein Arzt in eine gesundere Wohnung drängte (Brief an Voltaire vom 13. Aug.), zog er 1765 in ein besseres Haus am Boulevard du Temple, wo sich auch seine Freundin Mlle Lespinasse niederließ, welche er mit der innigsten Freundschaft liebte, und die ihm bei seinen literarischen Arbeiten ihren Beistand lieh. Nach dem Tod derselben 1776 bezog er eine Amtswohnung im Louvre. Er starb am 29. October 1783 an einem schmerzhaften und langwierigen Steinleiden.

Einstimmig bezeichnen die Zeitgenossen Dalembert als einen liebenswürdigen, gerechten Menschen. Er war wohlthätig und aufopfernd. Feinerer gesellschaftlicher Art entbehrte er und wie Rousseau trug er, wenn auch in geringerem Grade, seine gesellschaftliche Ungewandtheit mit einer gewissen Selbstzufriedenheit zur Schau. Er konnte ausgelassen lustig sein, selbst bis zum Possenhaften. Marmontel setzt im sechsten Buch seiner Denkwürdigkeiten hinzu, in dieser leichtlebigen Genußfreude spiegele sich seine reine, leidenschaftslose, selbstgenügsame Seele. Aber ebenso einstimmig sind die Zeitgenossen in dem Vorwurf der Kälte und des Mangels an Energie. Dalembert selbst sprach sich den Muth ab; Meister erzählt in dem bemerkenswerthen Nachruf, den die Liter. Corresp. im Januar 1784 Dalembert widmet, wie derselbe während der Leiden, die ihn zum Ende führten, sagte: „Wie glücklich sind doch diejenigen, denen der Muth zu Statten kommt; ich, ich habe keinen.“ Diese Zaghaftigkeit seines Charakters machte auch sein Denken befangen und zaghaft.

In der Erkenntnißlehre steht Dalembert durchaus auf dem Boden Baco's und Locke's; wie alle seine Parteigenossen leitet er die menschliche Erkenntniß lediglich aus der Sinneserfahrung ab. In allen Fragen aber nach dem Wesen Gottes und der menschlichen Seele weicht er scheu zurück.

Die bekannteste philosophische Schrift Dalembert's ist der Dis-

cours préliminaire. Dalembert sagt ausdrücklich, daß sowohl die Einsicht in die Nothwendigkeit eines solchen systematischen Lehrgebäudes wie die Art der Ausführung und der inneren Gliederung dem großen Vorgange Baco's von Verulam entlehnt ist. Wenn Baco die geistige Welt oder, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, den globus intellectualis darnach eintheilt, wie viel Geisteskräfte es in uns giebt, die wirkliche Welt in uns abbilden und darstellen zu können, und daher nach Grund und Maßgabe von Gedächtniß, Phantasie und Vernunft, die verschiedenen Geistesgebiete der Geschichte und Kunst und Wissenschaft gewinnt, so wird auch von Dalembert im Wesentlichen diese Eintheilung behalten; nur wird von ihm die Grundlage verallgemeinert, an die Stelle der Baco'schen Gliederung des menschlichen Geisteslebens tritt die Gliederung in Wissenschaft, Kunst und Philosophie. Und zuletzt wird die Geistesgeschichte der letzten Jahrhunderte in äußerst feinsinniger und lebendiger Gesammtcharakteristik beigefügt; ihr Zweck ist, zu zeigen, daß der Fortschritt dieser Geistesgeschichte darin bestehe, die alte polyhistorische Gelehrsamkeit zur streng begrifflichen Einheit und Folgerichtigkeit philosophischer Erkenntniß erhoben zu haben. Wir, die wir die großen ähnlichen Bestrebungen Schelling's und Hegel's kennen, lächeln über die Meinung der Zeitgenossen, daß ein so tiefes und weitblickendes Werk in einem Jahrhundert höchstens nur ein Mal geschrieben werde. Aber gewiß ist, bis dahin war ein so von innen herausgestalteter, sauberer und anschaulicher Grundriß noch niemals gezeichnet worden.

Außer diesem Discours préliminaire hat Dalembert auch die Vorreden zum dritten und sechsten Band der Encyklopädie geschrieben und neben den mathematischen Artikeln auch Aufsätze allgemeinen Inhalts geliefert, wie Collège, wo er einen wenig freundlichen Blick auf seine Schulzeit bei den finstern Jansenisten zurückwirft und, im Anschluß an einen Besuch bei Voltaire (1756), Genève, der die ängstlich protestirenden Genfer Pastoren und Rousseau auf den Plan rief.

Auf Friedrich's des Großen Veranlassung schrieb Dalembert

den Essai sur les élémens de philosophie. Der Plan ist ebenfalls ein encyklopädischer; die Grundzüge der Logik, Metaphysik, Sittenlehre, Grammatik, Algebra, Geometrie, Mechanik, Astronomie, Optik, Hydrostatik, Hydraulik und allgemeinen Naturlehre werden in einfacher und lichtvoller Darstellung vorgeführt. Der Standpunkt ist äußerst bezeichnend. Die Logik ist streng sensualistisch; als die einzige Erkenntnißquelle gilt die Sinnenerfahrung. Jene Fragen aber, über welche damals am lebhaftesten gedacht und gestritten wurde, die Fragen über das Dasein und die Persönlichkeit Gottes, über die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, über die Freiheit des menschlichen Willens werden entweder ganz übergangen oder nur leicht berührt. Zweifelnde Unentschlossenheit, innerer Zwiespalt, zuweilen auch furchtsames Zurückhalten des klar durchgebildeten Meinens sind deutlich bemerkbar, wenn die Einleitung und der metaphysische Theil den Offenbarungsglauben als eine natürliche und nothwendige Ergänzung menschlicher Einsicht betrachtet. Ebenso wird zu Beginn des dritten Theiles (II, 179), der Sittenlehre, welche die Pflichten des Menschen, des Gesetzgebers, des Bürgers, des Philosophen behandelt, ausdrücklich alles eliminirt und der Theologie zugewiesen, was unsere Pflichten gegen die Gottheit betrifft, und so der Offenbarungsglaube auch als eine Ergänzung der Moral anerkannt.

Diese rein äußerlichen Zugeständnisse an die Kirchlichkeit gehören zur üblichen Taktik der Aufklärer. Bei Dalembert treten sie stärker und nachdrücklicher hervor, als bei seinen Parteigenossen. Das hat seinen Grund einmal in seiner persönlichen Zaghaftigkeit. La crainte des fagots est très raffraîchissante, schreibt er an Voltaire in der Zeit, da er, muthlos, von der Redaction der Encyklopädie zurücktritt. Aber Dalembert hat dafür auch noch ein anderes Motiv, nämlich die Ueberzeugung, daß diejenigen einen schweren Fehler begehen, welche die religiösen Meinungen des großen Publicums durch stürmische Bücher von heute auf morgen zu zerstören versuchen. Vouloir trop brusquement éclairer les hommes renfermés dans les ténèbres, c'est non seulement risquer

de les aveugler, c'est risquer de leur rendre la lumière odieuse, en leur faisant croire qu'elle est un mal, sagt er in einem erst kürzlich veröffentlichten Aufsatz über die Preßfreiheit (Œuvres et corr. inédites p. p. Ch. Henry, Paris 1887).

Dalembert's übrige Schriften, die Eloges, d. h. die Lebensbeschreibungen der verstorbenen Akademiker, und die Schrift über die Vernichtung der Jesuiten, sind von glänzender Darstellung, aber ohne tiefere philosophische Bedeutung. Die Eloges, welche er, seit er Secretär der französischen Akademie geworden war (1772), in erneutem Eifer zu verfassen begann und mit welchen er den Beifall der Tribünen zu gewinnen liebte, sind bei allem Geplänkel gegen die Tradition reich an Zugeständnissen gegenüber der Kirchenlehre. Dalembert ist im Allgemeinen im Lobe zurückhaltend, kalt; er verschmäht es aber nicht, seine Rede mit allerlei Scherzen zu würzen, die ihr etwas Tändelndes geben. Die Schrift über die Jesuiten (Histoire de la destruction des jésuites en France, par un auteur désintéressé, 1765) ist eine Parteischrift im Sinn festen Drängens nach Duldung und Gewissensfreiheit; ihr Angriff richtet sich aber, noch mehr als gegen die verjagten Jesuiten, gegen die verhaßten Jansenisten.

Unter diesen Umständen ist es sehr erklärlich, daß man Dalembert vielfach spottend mit Fontenelle verglichen hat. Dalembert selbst weist in dem Vorwort zu seinen akademischen Lobreden, wo er seinen Vorgänger Fontenelle kritisirt (VI, 10; 18), darauf hin, daß er als Akademiker gewisse Rücksichten und Verbindlichkeiten habe. In seinen nicht für die Oeffentlichkeit bestimmten Briefen und traulichen und unbelauschten Aeußerungen spricht er seine philosophische Ueberzeugung offen aus: er zweifelt an jeder sicheren historischen und metaphysischen Erkenntniß, doch nicht ohne zum Diderot'schen Materialismus zu neigen. Die Briefe sind abwehrend gegen Alles, was auf dem Markt bereits als fertige und abgeschlossene Wahrheit prunkte; überall nur Zweifel, Bekenntniß des Nichtwissens. Am 29. August 1769 schreibt Dalembert an Voltaire: „Auf Treu und Glauben! In allen metaphysischen Dunkelheiten finde ich nur den

Skepticismus vernünftig; eine deutliche und vollständige Idee habe ich weder von der Materie noch von irgendetwas; in Wahrheit, so oft ich mich in Betrachtungen hierüber verliere, fühle ich mich versucht zu meinen, daß Alles, was wir sehen, nur Sinnenerscheinung sei, daß es Nichts außer uns giebt, welches dem, was wir zu sehen glauben, entspricht, und ich komme immer auf die Frage jenes indischen Königs zurück, warum giebt es Etwas? denn dies ist in der That das Allerstaunenswertheste." Ebenso schreibt er am 2. August 1770 an Friedrich den Großen: „Der Wahlspruch Montaigne's „Was weiß ich?" scheint mir in allen philosophischen Fragen das einzig Vernünftige". Namentlich in der Frage über Gott sei der Skepticismus an seiner Stelle. „Es giebt im Weltall, insbesondere im Bau der Pflanzen und Thiere Zusammenstellungen und Verbindungen der einzelnen Theile, welche mit Sicherheit auf eine bewußte Intelligenz hinzudeuten scheinen, wie eine Uhr auf das Dasein eines Uhrmachers hinweist. Dies ist unbestreitbar. Nun aber gehe man vorwärts. Nun frage man, wie ist diese Intelligenz? Hat sie die Materie wirklich geschaffen oder die schon vorhandene blos eingerichtet? Ist eine Schöpfung möglich und, wenn sie es nicht ist, ist die Materie ewig? Und wenn die Materie ewig ist, ist diese Intelligenz nur der Materie selbst innewohnend oder von ihr getrennt? Wenn sie ihr innewohnt, ist die Materie Gott, und Gott die Materie? Ist sie von ihr getrennt, wie kann ein Wesen, das nicht Materie ist, auf die Materie wirken? . . . Immer lautet die Antwort nur „Was weiß ich?". Und ganz mit derselben Entsagung spricht er in diesen Briefen über das Wesen der Seele, über die Unsterblichkeit, über die Freiheit des Willens.

Der Mathematiker nimmt nur als fest an, was völlig bewiesen ist. Il suffit qu'une chose ne soit pas capable de démonstration pour qu'il s'en soucie très peu; tout parti lui devient alors indifférent, schreibt Louis Necker, der Bruder des Ministers, über Dalembert. Und dieser bestätigt das, wenn er in seiner Selbstschilderung (1760) sagt: Außerhalb der exacten Wissenschaften scheint mir fast nichts so klar, daß darüber nicht die Meinungen

getheilt sein könnten und so ist mein Lieblingsgrundsatz, daß fast über alles man alles sagen kann, was man will.

Voltaire, allzeit erfinderisch in treffenden Schlagworten, pflegte Dalembert scherzhaft Protagoras zu nennen. Es ist nicht zweifelhaft, was er mit dieser Bezeichnung sagen wollte; auch Protagoras bestritt die Möglichkeit des festen, thatsächlichen, endgiltigen Erkennens.

Viertes Kapitel.

Robinet und Holbach.

In Diderot sitzt noch immer ein Stück des Leibniz'schen Idealismus. Die ewigen Atome, aus welchen sich Diderot das All der Dinge entstanden denkt, sind in sich selbst thätig und empfindend; es schafft und waltet in ihnen eine eingeborene organische Lebenskraft; eine gebundene, aber treibende Weltseele.

Auf demselben Standpunkt steht Jean-Baptiste-René Robinet, geboren am 23. Juni 1735 zu Rennes, und gestorben ebendaselbst am 24. Januar 1820. Sein Buch De la nature, welches 1761 in Holland zu erscheinen begann, knüpft vielfach an Diderot's Interprétation de la nature an, obgleich es niemals Diderot's Namen nennt. Es erregte seiner Zeit viel Aufsehen (vergl. Bachaumont, Mém. secr. vom 22. Februar und 28. März 1762) und augenscheinlich hat Diderot für die Lehre seines Entretien entre Dalembert et Diderot sich auch wieder von ihm anregen lassen.

Noch Hegel widmet Robinet in seiner Geschichte der Philosophie Bd. 3, S. 520 eine anerkennende Betrachtung; und seitdem haben Damiron in den Mémoires pour servir à l'histoire de la philo-

sophie du dix-huitième siècle 1858, Bd. 2, S. 480 ff., Lange in der Geschichte des Materialismus 1873, S. 313 ff., und K. Rosenkranz in den Neuen Studien 1875, Bd. 2, S. 344 ff. ihn wieder in das Gedächtniß zurückgerufen.

Einerseits die aberwitzigste Verzerrung der Leibniz'schen Monadenlehre. Alle Dinge ohne Unterschied, Pflanze, Stein, Luft, Feuer, Wasser, ja sogar die Erde und die Gestirne, sind das Produkt sensibler Stofftheilchen, sind lebendige organische Individuen, sich ernährend, wachsend und zeugend; toute matière est vivante, es giebt nur ein Naturreich: das Thierreich; alles ist animalité. Andererseits aber das feste Streben, alle theologisirenden Uebergriffe und Umhüllungen von Grund aus zu beseitigen. Allerdings spricht auch Robinet noch von Gott als der in ihrem Wesen für uns unfaßbaren Ursache der Schöpfung. Aber er fügt sogleich hinzu, daß dieser unfaßbaren Ursache lebendige und selbstbewußte Persönlichkeit und besondere Eigenschaften beizulegen, nichts als trügerische und frevelhafte Vermenschlichung sei. Alle Betrachtungen Robinet's bewegen sich einzig und ausschließlich in der Darstellung der Selbstentwickelung der Materie und ihrer verschiedenartigen Formen. In immer neuen Schöpfungsversuchen gelangt die Natur bis zur Bildung des Menschen, ihres Meisterwerks. Steine, Pflanzen, Thiere sind nichts anderes als unvollkommene Versuche der Mutter Natur, Menschen zu schaffen. Diesen Gedanken hat Robinet dann besonders in seinen Considérations philosophiques sur les gradations naturelles des formes de l'être ou les essais de la nature qui apprend à faire l'homme (1768) ausgeführt.

Die Uebereinstimmung zwischen Geist und Körperwelt ist nicht mehr eine von außen kommende, vorherbestimmte göttliche Anordnung, sondern die unverbrüchliche Nothwendigkeit der Körperwelt selbst, welcher der Keim des Geistes innewohnt. „Die Determinirungen, von welcher die freiwilligen Bewegungen der Maschine herkommen, haben selbst ihren Quell in dem organischen (mechanischen) Spiel der Maschine." Eine ausführliche Anwendung dieser Grundgedanken hat Robinet insbesondere auch der psychologischen Seite

gegeben; im vierten Kapitel, welches die höchst bezeichnende Aufschrift „De la physique des esprits“ trägt. Der im Körper keimende Geist wird und wächst nur in und mit dem Körper, denkt und will, lebt und empfindet nur in ihm und durch ihn. Der Geist ist nothwendig an das Körperleben gebunden; alle Denk- und Willensthätigkeit beruht auf den Nerven.

Bald entledigte sich der Materialismus auch der letzten idealistischen Hülle.

Es geschah in dem berüchtigten Système de la nature, welches im Jahr 1770 erschien und durch seine Kühnheit und Rücksichtslosigkeit die ganze gebildete Welt in Staunen und Schreck setzte.

Nichts ist vorhanden als die ewige, durch sich selbst seiende Materie und deren Bewegung. Alles stammt aus dieser und kehrt in diese zurück. Ueberall strenge Nothwendigkeit, äußerer Mechanismus.

Schon in der Vorrede ist der Grundgedanke klar ausgesprochen. Der Mensch, heißt es, müsse wieder zur Natur und Vernunft geführt werden; er sei nur unglücklich, weil er die Natur verkenne. Er habe Metaphysiker sein wollen, ehe er Physiker war; er habe die Wirklichkeit verachtet, um Hirngespinsten nachzujagen, welche die Vernunft bethören und sie, wie Irrlichter den nächtlichen Reisenden, vom richtigen Weg verlocken. Daher ist das Werk in zwei Theile getheilt. Der erste giebt die Grundlinien der neuen Anschauung, welche sich als offensten Materialismus ankündigt; der zweite, rein polemisch, sucht die Theologie und ebenso die Philosophie, in so weit sich diese der theologischen Satzung und Gläubigkeit anschließt, durch den Nachweis ihres spekulativen Ursprungs aufzuheben und zu entkräften. Jener erste Theil führt die Ueberschrift: „Von der Natur und ihren Gesetzen, vom Menschen, von der Seele und ihren Fähigkeiten, von der Unsterblichkeit und von der Glückseligkeit;“ der zweite: „Von der Gottheit, von den Beweisen für das Dasein Gottes, von den göttlichen Eigenschaften, von der Einwirkung der Gottheit auf das Glück der Menschen.“

Der erste Theil ist der wichtigere. Er betrachtet von seinem Standpunkt aus die Hauptfragen der Natur-, Seelen- und Sittenlehre; freilich in sehr dürftigen und trockenen Umrissen.

Erstens. Die Metaphysik oder Naturlehre, Kap. 1—5. Der Mensch ist das Werk der Natur; er ist nur in ihr und ist an ihre Gesetze gebunden; selbst in Gedanken vermag er nicht, sich von diesen Naturgesetzen zu befreien. Wesen, welche als über der Natur stehend und von ihr abgetrennt gedacht werden, sind immer nur Hirngespinste; von der Beschaffenheit und von dem Aufenthaltsort solcher Wesen ist ein klarer und wahrer Begriff schlechterdings unmöglich. Also füge sich der Mensch in diese Schranken und mache die ihn umgebende Natur selbst ausschließlich zum Gegenstand seiner Forschung! Thut er dies, so wird sich ihm zeigen, wie ungehörig die beliebte Trennung in einen sinnlichen und geistigen Menschen ist. Der Mensch ist wesentlich sinnlich; seine geistige Natur ist ebenfalls diese seine Sinnlichkeit, nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet. Alle unsere Gedanken, Willensbewegungen und Handlungen sind nur die nothwendigen Wirkungen der Wesenheit, welche die Natur in uns gelegt hat, und der Umstände, durch welche die Natur uns nöthigt, äußere Eindrücke und durch diese auch innere Stimmungen zu erleiden. Einzig Unkenntniß der Natur und Mangel an Erfahrung ist es, daß der Mensch sich Götter gemacht hat, welche seine Hoffnung und seine Furcht beherrschen. Die Natur, gleich fern von Güte wie von Haß, befolgt ihre nothwendigen und unverbrüchlichen Gesetze, indem sie Wesen hervorbringt und vernichtet und Gutes und Uebles austheilt. Die Natur zeigt uns nur eine unendliche und ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen. Sehr mannichfaltige und sehr verschiedenartig zusammengesetzte Stoffe oder Materien empfangen und erwidern unaufhörlich verschiedene Bewegungen; aus diesen verschiedenartigen Bewegungen und Verbindungen entspringen mit Nothwendigkeit die verschiedenen Eigenschaften und Daseinsformen der Dinge. Auch der Mensch mit seinem Fühlen, Denken und Handeln ist das Ergebniß und der Niederschlag solcher bewegter und durch diese Be-

wegung untereinander verbundener Stofftheile. Was die Menschen Gott nennen, ist also vielmehr nur die Materie selbst und deren unablässige Bewegung und Thätigkeit. Bewegung und Thätigkeit ist der Grundzug der Natur. Alles vergrößert und verkleinert sich, entsteht und vergeht. Alles ist in unausgesetzter Veränderung; kein Ding ist in Ruhe, obgleich es mit der stärkeren Bewegtheit anderer Dinge verglichen in Ruhe zu sein scheint. Daher die ewige Verwandlung der Natur, der stete Stoffwechsel, der Kreislauf aller Theilchen. Die Theilchen (Moleküle) trennen sich, um neue Körper zu bilden; der eine Körper nährt den anderen; die entliehenen Grundstoffe kehren sodann wieder in die allgemeine Masse zurück; die Summe der Materie bleibt immer dieselbe. Daher aber auch die unentrinnbare Nothwendigkeit in der Natur. Der sichtbare Zweck aller Bewegungen der Körper ist Erhaltung ihrer gegenwärtigen Daseinsform, d. h. Anziehen des Günstigen, Abstoßen des Feindlichen. Alle diese Bewegungen des Körpers aber sind nothwendig, denn die Ursachen derselben liegen in seinem Wesen und Dasein; jedes Wesen kann nach seinen ihm innewohnenden Eigenschaften nur so handeln, wie es handelt. Die Wahrnehmung der nothwendigen und regelmäßigen Bewegungen in der Natur erzeugte den Begriff der Weltordnung; was dieser Ordnung zuwiderläuft, wird meist als Unordnung bezeichnet. In Wahrheit aber kann weder Ordnung noch Unordnung, weder Regelmäßigkeit noch Unregelmäßigkeit in der Natur sein, da ja Alles mit Nothwendigkeit und nach ewigen Gesetzen geschieht. So z. B. auch die Revolutionen: Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques et qui produisent souvent le renversement d'un empire, il n'y a pas une seule action, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion dans les agens qui concourent à la révolution, comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soit nécessaire, qui n'agisse comme elle doit agir, qui n'opère infailliblement les effets qu'elle doit opérer, suivant la place qu'occupent ces agens dans ce tourbillon moral (Ausgabe: Londres 1771, I, 56). Die Begriffe der Ord=

nung und der Unordnung sind nur willkürliche Vorstellungen, welchen die Wirklichkeit nicht entspricht. Der Tod z. B. erscheint uns als die größte aller Unordnungen, und doch ist er nur eine Veränderung unserer Bestandtheile, ein Uebergang in eine andere Daseinsform. Wunder, d. h. Wirkungen, welche den unabänderlichen Gesetzen der Natur widersprechen, sind unmöglich; was als Wunder auftritt, ist entweder Erdichtung und Betrug, oder eine Erscheinung, welche wir, weil uns ihre wahre Ursache unbekannt ist, auf erträumte Ursachen zurückführen. Ebenso ist es nur eine unseren menschlichen Eigenschaften und Fähigkeiten angepaßte, ganz willkürliche Vorstellung, wenn wir von einer die Ordnung der Natur leitenden, bewußten Vernunft sprechen. Weil der Mensch sich selbst außer Stand fühlt, jene gewaltigen Wirkungen der Natur hervorzubringen, sucht er sich dieselben dadurch zu erklären, daß er sich die Fähigkeiten jenes Wesens, welches er zum Urheber und Erhalter der Welt erhebt, nach Maßgabe seiner eigenen Eigenschaften und Fähigkeiten vorstellt, nur größer und mächtiger. Wie aber? Müßte nicht ein solches bewußtes, denkendes und handelndes Wesen bestimmte sinnliche Organe haben, denn ohne sinnliche Organe keine Ideen und Handlungen? Damit fällt die Annahme eines über- und außerweltlichen Wesens. Diese Annahme ist aber auch durchaus nicht erforderlich. Die Materie selbst, auf einer gewissen Stufe ihrer Entwicklung angelangt, nimmt Handlung, Bewußtsein und Leben an.

Zweitens. Die Seelenlehre, Kap. 6—14. Der Mensch steht unter derselben Nothwendigkeit wie die gesammte übrige Natur. Auch das Leben des Menschen ist nichts als eine ununterbrochene Kette nothwendiger und steter Bewegungen, welche aus den Stofftheilen des Körpers, aus Blut, Nerven, Fleisch und Knochen, oder aus äußeren Ursachen wie Luft und Nahrung entspringen. Wie alle anderen Dinge, so strebt auch der Mensch nach der Erhaltung seines Daseins, widersetzt sich seiner Vernichtung, bezieht sich auf sich selbst, sucht das ihm Verwandte, flieht das Feindliche. Alle Empfindungen, Ideen, Leidenschaften, Willensbestimmungen, Handlungen sind die nothwendigen Folgen dieser seiner inneren Wesenheit,

die die Wesenheit der gesammten Natur ist. Es ist die Quelle alles Irrthums, daß der Mensch sich einbildet, er handle aus eigener Kraft und Machtvollkommenheit, unabhängig von den allgemeinen Naturgesetzen und von den Einwirkungen der äußeren Gegenstände. Sieht denn aber der Mensch nicht, daß sein Temperament durchaus nicht in seiner Macht steht und daß seine Leidenschaften doch einzig durch dieses Temperament bedingt sind? Der Mensch ist nichts als ein materielles Wesen, aber zum Empfinden und Denken organisirt. Daraus folgt aber nicht, daß er ewig ist wie die Materie selbst; die Materie ist ewig, nicht aber ihre einzelnen Formen und Zusammensetzungen. Der Mensch entstand in einem gewissen Zeitraum der Erdentwicklung und ist verschieden nach den verschiedenen Erdstrichen; sein Wesen wird bleiben, so lange die jetzige Beschaffenheit der Erde bleibt; verändert sich aber diese Beschaffenheit, so muß der Mensch anderen Wesen Platz machen, die dieser neuen Beschaffenheit gleichartig sind. Der Mensch hat kein Recht, sich für bevorzugt zu halten; dieser Gedanke gründet sich nur auf Hochmuth und Selbstliebe. Was wir Seele nennen, ist daher wesentlich nur Eigenschaft der Materie. Die Seele theilt alle Empfindungen des Körpers, fühlt mit ihm Trägheit, Stärke, Entkräftung, Tod; sie ist nur der Körper selbst, ausschließlich auf einige seiner Verrichtungen betrachtet. Das Gehirn ist der Mittelpunkt, in welchem alle Nerven, d. h. alle Organe der sogenannten Seelenthätigkeiten zusammentreffen. Die Empfindung, die Grundlage aller dieser Thätigkeiten, wird erregt, wenn äußere Gegenstände auf die mit dem Gehirn verknüpften Körperorgane, d. h. auf die Sinne einwirken; und die Veränderlichkeit und Schnelligkeit der Empfindungen beruht so sehr auf der Beschaffenheit des Gehirns und der Nerven, daß es nur die größere Beweglichkeit des Gehirns ist, welche den Menschen über die minder empfindlichen Thiere und über die leblosen Dinge erhebt, gleichwie diese größere oder geringere Beweglichkeit unter den Menschen selbst die Unterschiede der größeren oder geringeren Befähigung hervorbringt. Was vom geistigen Leben gilt, gilt auch vom sittlichen. Auch die sittlichen Eigenschaften und Thätigkeiten hängen vom

Temperament ab, das lediglich durch das Wesen unserer Aeltern, durch Klima, Lebensweise, Erziehung und insbesondere durch Einrichtung von Staat und Gesellschaft bestimmt ist. Leider sind die bestehenden Verhältnisse nichts als ein Raubsystem, das die schlimmen Neigungen des Menschen entfesselt. Die ursprünglich durch einen Vertrag (pacte, I, 152) begründete Gesellschaft ist ausgeartet; die Regierung beansprucht Gottesgnadenthum. Es besteht indessen das Recht, sie auf Grund des pacte social abzuberufen: il est évident que la société peut changer la forme de son gouvernement, quand son intérêt l'exige. — Der Spiritualismus hat in die Sittenlehre die willkürlichsten und grundlosesten Ansichten gebracht. Wollte man die wirkliche Erfahrung anstatt des Vorurtheils fragen, so würde man die Aufmerksamkeit weit mehr auf unsere Leibesbeschaffenheit richten und in der Heilung des Körpers auch die Heilung der Seele suchen. Es giebt daher weder angeborene Ideen noch einen angeborenen sittlichen Instinkt; was wir mit diesen Namen benennen, ist uns nur, uns noch selbst unbewußt, in der ersten Kindheit durch die Sinne, durch Erziehung, Vorbild und Gewohnheit überkommen. Ja, noch mehr; ebensowenig giebt es Freiheit des Willens und persönliche Unsterblichkeit. Die Lehre von der Freiheit des Willens reißt den Menschen, welcher doch nur ein einzelnes Glied ist, willkürlich heraus aus dem Zusammenhang und der Nothwendigkeit des Ganzen. Könnte der Mensch in Wahrheit frei sein, so wäre er entweder stärker als die ganze Natur oder er stände ganz außer ihr; unter beiden Voraussetzungen aber würde der Mensch aufhören so zu handeln, wie er handelt. Der Grundtrieb des Menschen ist ein Streben nach Glück und Selbsterhaltung; alle Bewegungen seiner Maschine entspringen aus diesem; es ist nicht Freiheit, sondern Nothwendigkeit seines Wesens, daß der menschliche Wille das Nützliche begehrt, das Schädliche verabscheut. Nicht also durch sich, sondern durch die Beschaffenheit der äußeren Dinge wird der menschliche Wille beherrscht. Und selbst wenn der Mensch zwischen den Anlockungen dieses oder jenes Gegenstandes auswählt, so ist auch diese scheinbar selbständige Wahl kein Beweis

seiner Freiheit. Ich bin durstig und will trinken, man sagt mir, daß das Wasser, welches ich dort sehe, verpestet ist; ich stehe davon ab. Meint man, daß ich hier frei bin? Der eine Beweggrund ist mächtiger als der andere; die Unschlüssigkeit hört auf, sobald der Wille durch einen hinlänglichen Beweggrund überwunden ist; der Wille oder vielmehr das Gehirn gleicht in einem solchen Fall einer Kugel, welche einen Stoß in gerader Linie erhalten hat und plötzlich durch einen unerwarteten anderen Stoß nach einer anderen Richtung getrieben wird. Daher das ängstliche und peinliche Gefühl in solchen Lagen; das Gehirn erzittert nach verschiedenen Seiten hin. Und auch in dieser Wahl giebt wieder nur unsere Leibesbeschaffenheit und die durch Erfahrung, Erziehung und Gewohnheit so oder anders geartete Empfindungsweise den Ausschlag. Es ist die Mannichfaltigkeit und bunte Kreuzung der auf unser Handeln einwirkenden Ursachen, welche es so sehr erschwert, immer die wahren und letzten Ursachen zu erkennen. Wie hat man, pflegt man zu sagen, bei dieser Annahme unbedingter Nothwendigkeit noch ferner das Recht, Verbrechen zu strafen, da doch unfreiwillige Handlungen niemals Gegenstand von Strafe sein können? Dieser Einwand ist völlig grundlos. Die Bösen sind Wahnsinnige und gegen diese haben die Anderen das Recht sich zu vertheidigen. Die Nothwendigkeitslehre ermuthigt weder den Verbrecher noch erstickt sie die Reue; sie macht nur mild und nachsichtig. Auch ist es sinnlos zu sagen, sie entwürdige den Menschen zur Maschine. Ist doch die ganze Natur nur eine Maschine, von welcher der Mensch nur einen Theil ausmacht; und wer lobt und preist nicht die Herrlichkeit der Natur? Wie aber die Willensfreiheit gegen die ewigen Gesetze der Natur verstößt, so auch die persönliche Unsterblichkeit. Der Glaube an Unsterblichkeit quillt aus dem Wunsch nach ewiger Fortdauer. Wo aber ist ein Beweis, daß ein Wunsch auch wirkliche Thatsache sei? Die Seele ist nur das Empfinden, Denken, Leiden und Genießen des Körpers; endet der Körper, so fehlt auch der für das Empfinden nöthige Anreiz; ohne Sinne kein Denken und Empfinden. Wer behauptet, daß die Seele auch nach dem Tode zu empfinden und

zu denken fortfährt, der muß auch behaupten, daß eine in Stücke gebrochene Uhr nach wie vor den Lauf der Stunden zeige. Wie seltsam, daß so Viele, welche die Festigkeit ihres Unsterblichkeitsglaubens rühmen, gleichwohl so sehr an dem gegenwärtigen Leben hangen und nichts ärger fürchten als den Tod! Und dieser Glaube ist nicht einmal nützlich. Schlechte Menschen lassen sich durch ihn nicht vom Schlechten abhalten; wer aber kein zweites Leben erwartet, sucht sich das diesseitige Leben glücklich zu machen und dieses Glück kann er nur im Streben nach der Liebe seiner Mitmenschen finden.

Drittens. Die Sittenlehre, Kap. 15—17. Es ist bezeichnend, daß diese Schlußabhandlung die Ueberschrift „Von der Glückseligkeit" führt. Die Triebfeder des menschlichen Handelns ist die Selbstliebe, die Rücksicht auf das eigene Glück und Wohlsein: L'intérêt ou le désir du bonheur est l'unique mobile de toutes nos actions (I, 343). Aber die wahre Glückseligkeit besteht nur in der Tugend. Die Tugend schließt die Selbstliebe nicht aus; aber sie läßt die Selbstliebe nur insoweit bestehen, als diese mit dem Gesammtwohl der Menschen übereinstimmt. Meine Nebenmenschen begünstigen mein Glück nur, wenn mein Glück das ihrige nicht beeinträchtigt. Um meines Glückes willen muß ich also ihre Freundschaft, Anerkennung und Hilfe suchen; es ist mein Vortheil, tugendhaft zu sein. Tugend ist die Kunst, sich glücklich zu machen, indem man zum Glück der Anderen beiträgt: La vertu n'est que l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres (344). Der Tugendhafte ist immer glücklich; auch wenn er verkannt wird, ist ihm die Gerechtigkeit seiner Sache ein Trost gegen die Ungerechtigkeit der Menschen: quand l'univers entier serait injuste pour l'homme de bien, il lui reste l'avantage de s'aimer, de s'estimer lui-même, de rentrer avec plaisir dans le fond de son cœur... nulle force ne peut lui ravir l'estime méritée de lui-même (351). Sehen wir so wenig Tugend auf Erden, so ist dies einzig die Schuld unseres verkommenen Kirchen- und Staatslebens. Der Mensch lebt unglücklich, weil man ihm

gesagt hat, er sei zum Elend geschaffen; er haßt die Tugend, weil man sie ihm als seinem Vergnügen feindlich dargestellt hat. Und der Mensch wird oft nur darum schlecht, weil ihm unter den herrschenden Zuständen die Schlechtigkeit einträglich ist. Man mache die Menschen aufgeklärter und glücklicher, man reorganisire die Gesellschaft, deren Corruptionscentren die Höfe sind (166) und mache, daß das Vaterland aufhört für die große Zahl seiner Bewohner ein Stiefvaterland (317) zu sein, und man wird die Menschen besser machen.

Im zweiten Theil die Kritik der Religion. Er wendet sich vornehmlich gegen den Gottesbegriff. Der Ursprung der Religion wird in das Gefühl der Abhängigkeit von den Naturgewalten, in das Gefühl der Furcht gesetzt. Die Beweise für das Dasein Gottes werden, wie dies auch von der neueren deutschen Philosophie geschehen ist, in ihren Schwächen und Grenzen blosgestellt. Auch die deistischen Vorstellungen finden keine Gnade, selbst nicht die pantheistischen. Nach Bayle's Vorgang wird in überschwenglicher Lobrede das Glück gepriesen, welches in einem Staat von Gottesleugnern herrschen würde. In dem enthusiastischen Schlußkapitel über das Glück der Tugend erkennt man Diderot's Mitarbeiterschaft. Ihm war dies Buch sympathisch; er nennt dessen Lehre eine Philosophie aus einem Gusse, wie er sie liebe (Œuvres II, 398).

Es ist mit diesem Système de la nature, wie mit der Rechnungsablage eines großen Handelshauses. Man hat alle einzelnen Unternehmungen werden und wachsen sehen, und überblickt man dann die Abschlußsumme, so fühlt man sich überrascht wie von etwas Plötzlichem und Ungeahntem. Ueberall erweckte das Buch das gewaltigste Aergerniß, den tiefsten Aufruhr. Geistlichkeit und Parlament schritten ein, und die öffentliche Meinung stand auf ihrer Seite. Wir können es getrost als den Ausdruck der allgemeinen Stimmung betrachten, wenn Goethe im elften Buch von Wahrheit und Dichtung bekennt, daß, obschon er auf gar Manches gefaßt gewesen, was dem gemeinen Menschen als schädlich, der Geistlichkeit als gefährlich, dem Staat als unzulässig erscheinen möchte, er den=

noch in diesem Buch Alles so grau, cimmerisch, so todtenhaft gefunden habe, daß er kaum seine Gegenwart auszuhalten vermochte, und vor ihm wie vor einem Gespenst zurückschauderte. Auch die Partei selbst kam in Zerwürfniß. Besonders die Deisten fühlten sich unangenehm aufgeschreckt. Voltaire wurde nicht müde, das Buch, ce maudit livre qui est un péché contre nature, bald durch Ernst, bald durch Spott zu vernichten (XVIII, 98 ff.; 369 ff.; XX, 439 ff. in seinen Briefen vom 27. Juli, 8. Aug., 28. Oct., 1. November 1770 u. s. f.). Friedrich der Große schrieb grollend eine besondere Gegenschrift (vergl. Voltaire's Werke XLVII, 132). Ablehnend verhielt sich natürlich auch der milde Dalembert (Brief vom 4. Aug. an Voltaire). Meinte doch sogar der harmlose, ewig lächelnde Abbé Galiani mit unverhohlenem Aerger, daß eine solche Denkweise der Bankerott des Wissens, des Vergnügens und des menschlichen Geistes sei (vergl. L'abbé F. Galiani, Correspondance, herausgeg. von Perey und Maugras, Paris 1881, I, 203). Nur Diderot und sein nächster Kreis hielten Stand.

Das Système de la nature erschien, unter dem Namen von Jean-Baptiste Mirabaud, welcher am 24. Juni 1760, fünfundachtzig Jahre alt, als ständiger Sekretair der Akademie gestorben war. Schon damals ließ sich Niemand durch die angenommene Maske täuschen. Voltaire meint (VIII, 98), der gute Mirabaud sei nicht fähig gewesen, auch nur eine einzige Zeile dieses Buches zu schreiben. Jetzt unterliegt es keinem Zweifel mehr, daß Holbach der Verfasser ist. Es hat nach Holbach's Tod die Literarische Correspondenz (August 1789) das langbewahrte Geheimniß verrathen; und die Berichte anderer Zeitgenossen sind übereinstimmend (vergl. Morellet, Memoiren, Paris 1822, Bd. 1, S. 138). Bei einzelnen Ausführungen waren auch Diderot, Lagrange und Naigeon betheiligt.

Paul Heinrich Dietrich Baron v. Holbach war deutschen Ursprungs. Er war 1723 zu Heidesheim in der Pfalz geboren, war aber schon früh nach Paris gekommen und hatte eine durchaus französische Erziehung. Seine ersten Studien waren naturwissen-

schaftliche, hauptsächlich chemische gewesen. Er hatte, wie die Liter. Correspondenz im eben erwähnten Nekrolog erzählt, mehrere deutsche chemische Werke in das Französische übersetzt; auch stammen viele Aufsätze über Chemie in der Encyklopädie von ihm. Später hatte er sich jedoch, besonders auf Anregung Diderot's, der Philosophie zugewendet. Sehr reich, machte er sein Haus in Paris und seinen Landsitz in Grandval zum beliebtesten Vereinigungspunkt der philosophischen Kreise.

Das Système de la nature ist das hervorragendste Buch Holbach's. Eine Reihe anderer Schriften, es zu schützen und weiter auszuführen, sind von demselben Verfasser; doch ist es nicht leicht, sie mit Sicherheit zu erkennen, da sie immer ohne Holbach's Namen und mit falschem Druckort erschienen (vergl. Quérard, La France littéraire, Vol. 4, S. 118 ff). Wir können zwei Klassen unterscheiden. Die einen Schriften behandeln mehr die metaphysische, die anderen die ethische und politische Seite. Zu der ersten Klasse gehören die Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés 1768, welche, sichtlich Toland's Briefen an Serena nachgebildet, bereits den Materialismus in grellster Unumwundenheit predigen; sodann Le bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles 1772, ein Buch, welches von Voltaire in einem Brief vom 29. Juli 1775 an Dalembert als ein terrible livre bezeichnet wird und ihm die Feder zu Gegenbemerkungen in die Hand drückt (Werke, XXXI, 151), während die Literarische Correspondenz vom Januar 1775 diesen Bon sens spöttisch als den Katechismus des Système de la nature bezeichnet, der den Atheismus für Zofen und Haarkräusler zurechtlege. Zu der zweiten Klasse gehören La politique naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement 1773, Système social 1773, L'Éthocratie ou le gouvernement fondé sur la morale 1776, La moral universelle 1776. Alle diese auf Sittenlehre bezüglichen Schriften sind besonnen und maßvoll, aus dem Streben des Menschen nach Glückseligkeit alle Pflichten des Einzelnen wie des Staatslebens ableitend.

Gewöhnlich werden Holbach auch noch einige Flugschriften zugeschrieben, welche zu jener Zeit viel Aufsehen erregten, besonders Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne (1756, in Wahrheit aber 1761 erschienen), die Théologie portative, der Militaire philosophe und die Contagion sacrée (alle drei von 1767—68). Mit Unrecht. Jenes erste Buch ist von Damilaville. Voltaire bezeugt dies in einem Briefe vom 20. December 1768; es gehört zu den Werken, die er verurtheilte (le livre conduit à l'athéisme, que je déteste, XLIV, 534) und mit kritischen Randbemerkungen versah (XXXI, 129). Die Théologie und die Contagion nimmt Damiron, Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dix-huitième siècle II, 395, für Diderot's Freund und Schüler Naigeon in Anspruch; der etwas trockene Militaire philosophe scheint aber Holbach wirklich zuzugehören (vergl. Corresp. litt. vom Januar 1768). Atheistische Allüren hat von den drei letzteren nur die Contagion sacrée; die beiden anderen finden Voltaire's Beifall; er nennt den Militaire philosophe ein ouvrage excellent (Brief vom 18. November 1767) und macht lachend einige Vorbehalte zu der skandalsüchtigen Aneinanderreihung lästernder Witzworte, welche die Théologie portative bildet.

Holbach starb am 21. Juni 1789 in Paris, sechsundsechszig Jahre alt.

Alle Zeitgenossen preisen übereinstimmend Holbach als einen der edelsten und hochherzigsten Menschen. Seinen Freunden war er ein treuer Freund, den Armen und Gedrückten ein hilfreicher Retter. Es werden die herzgewinnendsten Züge seiner aufopfernden Wohlthätigkeit erzählt; in seinem Reichthum sah er nur das Mittel, das Gute zu befördern und zu befestigen. Vergl. Damiron a. a. O. Bd. 1, S. 99 ff. Morellet, Denkwürdigkeiten Bd. 1, S. 132.

Rousseau hat Holbach in der Neuen Heloise als den edlen Engländer Wolmar geschildert. Und Meister widmet ihm in der Literarischen Correspondenz (August 1789) den warm empfundenen Nachruf: „Ich habe wenig so gelehrte und allgemein gebildete

Männer wie Holbach angetroffen; ich habe deren nie gesehen, welche es mit weniger Eitelkeit und Ruhmsucht gewesen wären. Ohne den lebendigen Eifer, welchen er für den Fortschritt aller Wissenschaften hatte, ohne den ihm zur zweiten Natur gewordenen Drang, Anderen Alles mitzutheilen, was ihm nützlich und wichtig schien, hätte er sein umfassendes Wissen wohl niemals verrathen. Es verhielt sich mit seiner Gelehrsamkeit wie mit seinem Vermögen. Nie hätte man es geahnt, hätte er es verbergen können, ohne seinem eigenen Genuß und besonders dem Genuß seiner Freunde zu schaden. Einem Menschen von dieser Gesinnung mußte es nur wenig Mühe kosten, an die Herrschaft der Vernunft zu glauben; denn seine Leidenschaften und Vergnügungen waren grade so wie sie sein müssen, um das Uebergewicht guter Grundsätze geltend zu machen. Er liebte die Frauen, er liebte die Freuden der Tafel, er war neugierig; aber keine dieser Neigungen hatte ihn unterjocht. Er vermochte es nicht, Jemand zu hassen; nur wenn er von den Beförderern des Despotismus und des Aberglaubens sprach, verwandelte sich seine angeborene Sanftmuth in Bitterkeit und Kampflust."

Fünftes Kapitel.

Buffon.

Wenn das Système de la nature es als den Grundmangel der überkommenen Metaphysik bezeichnet, daß sie über die Natur philosophire, ohne doch die Natur zu kennen, so trifft dieser inhaltschwere Vorwurf vor Allem den französischen Materialismus selbst. Er glaubte bereits über die letzten Spitzen dreist absprechen zu können, während doch die naturwissenschaftliche Forschung kaum noch

die ersten Grundlagen der ausschlaggebenden Thatsachen und Erscheinungen festgestellt hatte.

Buffon ist daher eine sehr wesentliche Ergänzung in den Bestrebungen jenes Zeitalters. Er ist ein Naturforscher im großen Stil. Buffon hat nicht minder als seine philosophirenden Zeitgenossen die Ergründung der höchsten Ideen im Auge; aber er betritt den Boden der Wirklichkeit, der erfahrungsmäßigen, auf Einzelkenntniß gestützten Wissenschaft.

Georges-Louis Leclerc, Chevalier und später (seit 1773) Graf von Buffon, am 7. September 1707 zu Montbard in Burgund geboren, ist einer jener einfach tüchtigen Menschen, welche ihr ganzes Leben auf ein einziges großes Ziel stellen und sich vor nichts sorgsamer als vor jeder Zersplitterung hüten. Nachdem er die Schulen von Dijon besucht, bereiste er Frankreich und Italien (1730—32) und machte einen einjährigen Aufenthalt in England. Die englische Philosophie und Naturwissenschaft regte ihn an; er übersetzte Hales und Newton. Dissertationen über Fragen der Geometrie, der Physik und Agricultur gingen nebenher. Im Jahr 1739 zum Vorsteher des Jardin du Roi (des heutigen Jardin des Plantes) ernannt, ergriff er mit tiefster Begeisterung den ihm durch seine amtliche Stellung nahe gelegten Plan, der Geschichtsschreiber der Natur zu werden. Nach zehnjähriger Vorarbeit erschienen 1749 die ersten drei Bände seiner großen Histoire naturelle générale et particulière, welche allmählich bis auf sechsunddreißig Bände anwuchs. Die Vollendung wurde durch Buffon's Tod unterbrochen. Buffon starb am 16. April 1788.

Die drei ersten Bände der Histoire naturelle bringen einleitende Betrachtungen zum ganzen Werk und zur Zoologie im Besondern, nämlich eine Théorie de la terre, das Système de la formation des planètes, eine allgemeine Naturgeschichte der Thiere und des Menschen. Daran schließt sich die Darstellung der Vierfüßer (1753—67, in zwölf Bänden). Dann folgen mit einer durch schwere Erkrankung veranlaßten Unterbrechung die Histoire des oiseaux (1770 bis 1783, in neun Bänden); hierauf die

Histoire des minéraux (1783—88, in fünf Bänden). Neben der Bearbeitung dieser zwei letzten Abschnitte geht seit 1774 die Veröffentlichung von Supplementbänden. Buffon hat sieben solcher Supplementbände geliefert; der letzte erschien erst ein Jahr nach seinem Tode. Der berühmteste derselben ist der fünfte, Les époques de la nature (1779), eine völlige Umarbeitung der in der Théorie de la terre dreißig Jahre zuvor niedergelegten Anschauungen, ein Werk, welches die Literarische Correspondenz (April 1779) un des plus sublimes romans, un des plus beaux poèmes que la philosophie ait jamais osé imaginer heißt.

Die Bedeutung Buffons liegt nicht in großen epochemachenden Entdeckungen, sondern in seiner tiefen und weitgreifenden Gesammtwirkung. Die Geschichte der Wissenschaft hat an bleibenden Einzelforschungen wenig von ihm zu berichten. In der Zergliederung, Erkenntniß und Beschreibung des Einzelnen ist Buffon ungenau und sorglos. In den fünfzehn ersten Bänden hatte ihm Daubenton für das Anatomische die kundigste Hilfe geleistet. Daubenton zog sich zurück; seine, des exacten Detailforschers Art stimmte zu wenig zu Buffon's künstlerischen Absichten und dessen Freude an raschen und kühnen Combinationen. Buffon verletzte Daubenton dann vollends dadurch, daß er in einer Neuausgabe seines Werkes den anatomischen Theil wegließ. Doch stellte später das alte herzliche Verhältniß der Beiden sich wieder her und Daubenton betheiligte sich auch von neuem an der gemeinsamen Arbeit, obschon sein Name nicht mehr auf dem Titel erschien. Für die Bände, welche die Vogelwelt behandeln, traten an seine Stelle Guéneau de Montbéliard und der Abbé Bexon, aus deren Feder einige der berühmtesten Stücke (Schwan, Pfau, Nachtigall u. s. f.) stammen.

Die Richtung Buffon's geht, wie Goethe bei Besprechung von Geoffroy de Saint-Hilaire's zoologischen Ansichten sich ausdrückt, ausschließlich auf das Ganze, wie es lebt, in einander wirkt und besonders sich auf den Menschen bezieht. Auf diesem Standpunkt aber ist er großartig anregend und wahrhaft schöpferisch. Er hat

nicht blos das Verdienst, die Lust an der Naturwissenschaft in die weitesten Kreise zu tragen; er hat auch der Wissenschaft selbst den mächtigsten Anstoß gegeben.

Durch jene Popularisirung der Naturbeobachtung und Naturerkenntniß ist er zu einem mächtigen Förderer der Aufklärungsbewegung geworden. Er stellt den Menschen wesentlich von der Seite seiner Naturbedingtheit dar, hält sich an sein animales Leben und rückt ihn zögernd aber schließlich entschlossen aus der centralen Stellung, welche ihm die biblische Schöpfungsgeschichte anweist, hinaus in die Reihe der jüngeren Erdengeschöpfe.

Welche wissenschaftliche Anregung von Buffon's Arbeit ausgegangen ist, das zeigen die Werke Lamarck's, Geoffroy's de Saint-Hilaire, Cuvier's. Mit bewunderungswürdiger Genialität weiß Buffon aus dem Einzelnen das Umfassende zu bilden. Trotz aller Irrthümer und Ungenauigkeiten, zu welchen ihn seine glänzende Einbildungskraft nicht selten hinreißt, wird er sich doch immer aller Hauptfragen, welche der Naturlehre sich aufdrängen, mit unbeirrbarem Scharfblick bewußt; und er ist ernstlich bemüht, sie zu lösen, wenn auch nicht immer glücklich. Er hat der Wissenschaft einen festen Grundplan vorgezeichnet, wie er in diesem Umfang und in dieser inneren Nothwendigkeit noch niemals geahnt worden. Hernach kamen emsige und ruhmwürdige Nachfolger, diesen Plan zu berichtigen und ihn in allen Gemächern und Stockwerken sorgfältig und gründlich auszubauen.

Buffon hat durchaus nicht das Experiment verschmäht, aber ungeduldig schweifte sein Auge vom Tisch des Laboratoriums in die weiten Fernen der Hypothese. Ungeduldig spähte er nach der Erkenntniß weittragender Zusammenhänge, wo eine strengere Methode nüchterne Zurückhaltung gebietet. La plupart des naturalistes, pflegte er zu sagen, ne font que des remarques partielles. Il vaut mieux avoir un faux système: il sert du moins à lier nos découvertes et c'est toujours une preuve qu'on sait penser. So hat er sich nicht nur — und zwar schon von seinen Zeitgenossen, die doch an's Systematisiren gewöhnt waren — den

Vorwurf gefallen lassen müssen, daß er ein sich überstürzender Systematiker sei, sondern er hat seine raschen Schlüsse auch oft genug und mühelos gegen andere ebenso rasche vertauscht. Diese Geschmeidigkeit seines Urtheils ist ein höchst charakteristischer Zug seines Werkes. Gefährdet sie einerseits die Solidität des ganzen Baues und macht sie es sehr schwierig, ja unmöglich, Buffon's Stellung zu gewissen grundlegenden Problemen klar zu erfassen und darzustellen, so hat sie andererseits der Histoire naturelle einen Ideenreichthum und eine Summe von Anregungen zugeführt, die bei wissenschaftlich strengerer und weniger widerspruchsvoller Art des Verfassers kaum erreicht worden wäre.

Obgleich sich Buffon äußerlich vom escadron encyclopédique, wie er die Materialisten zu nennen pflegte, fern hielt, ist es doch erwiesene Thatsache, daß er in seinem innersten Herzen die Anschauungen der gleichzeitigen Materialisten im Wesentlichen theilte. Es ist kein Grund zu zweifeln, daß es wahr sei, wenn Hérault de Séchelles erzählt, daß Buffon wenige Jahre vor seinem Tod einmal auf seinem Landsitz Montbard zu ihm vertraulich geäußert, er habe das Wort Schöpfer nur des Sprachgebrauchs, und wir können hinzufügen, äußerer Rücksichten halber beibehalten; man dürfe nur an die Stelle desselben die Gewalt der Natur, die Anziehungskraft, die Bewegung setzen, und man würde seine wahre Meinung erkennen. Ganz übereinstimmend sagt Buffon in den „Epochen der Natur“, seinem vollendetsten Meisterwerk: „Wenn plötzlich der größte Theil der vorhandenen Geschöpfe zerstört würde, so würde man neue Gattungen entstehen sehen; denn die organischen Theilchen oder Moleküle, unzerstörbar und immer thätig, würden sich unter einander verbinden und wieder geformte Körper hervorbringen“; und ebenso spricht er in den Idées générales sur les animaux und in der Histoire de l'homme nicht blos von den molécules organiques, sondern auch von der correspondance constante entre les changements physiques des sens ou des organes et les changements dans l'entendement ou dans les passions, ja sogar von dem mécanisme des sens. Doch diese materialistische

Grundanschauung tritt bei ihm niemals wühlerisch und absprechend auf. Sie ist ihm nur die Einsicht in die unvernichtbare Ewigkeit und Schönheit der Natur und in die innere, stetig fortschreitende, durch nichts Willkürliches und Sprunghaftes unterbrochene Ordnung und Gesetzmäßigkeit derselben.

Er ist kein Streiter. Auf die zahlreichen Angriffe, die sein Werk erfuhr, antwortete er nicht. Aus den Worten, mit welchen er dieses Stillschweigen begründet, spricht das Bedürfniß der Ruhe sowohl wie auch ein starkes Selbstgefühl. Wie diese Zurückhaltung ihn gegenüber der Streitbarkeit der Aufklärer charakterisirt, so zeichnet es ihn aus, daß er gegenüber ihrer Vorliebe für lüsterne Darstellung auf sinnliche Ausmalung seiner Schilderungen verzichtet.

Wir bezeichnen die Größe und zugleich die Schwäche Buffon's, wenn wir sagen, daß Buffon die Natur nicht sowohl als Forscher, sondern vorwiegend als Künstler anschaut. Mit phantasiereichem Schwung weist er überall die obwaltende Idee nach, welche auch im Kleinsten und Geringfügigsten sich wie in einem Kunstwerk zur sinnlichen Erscheinung und Verwirklichung bringt. Daher die zwingende Anschaulichkeit und Zauberkraft der Sprache, die freilich zuweilen in das gesucht Schönrednerische ausschweift und entschieden der dichterischen Erregung entbehrt. „Was wir besonders in den Werken dieses großen Schriftstellers vermissen“, sagt Humboldt von Buffon im zweiten Bande des Kosmos, „ist die harmonische Verknüpfung der Darstellung der Natur mit dem Ausdruck der angeregten Empfindung; es fehlt fast alles, was der geheimnißvollen Analogie zwischen den Gemüthsbewegungen und den Erscheinungen der Sinnenwelt entquillt.“ Wenn Buffon in seiner berühmten Rede über den Stil sagt, der Stil des Menschen sei der Mensch selbst, so ging dieser Satz vor Allem aus der Empfindung hervor, wie seine eigene Art beschreibender Darstellung nur das innerste Erzeugniß seiner tiefsten, mehr künstlerischen als wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit sei.

Am meisten Aehnlichkeit hat Buffon mit seinem großen deutschen Zeitgenossen Winckelmann. Buffon ist der begeisterte Biograph der Natur, wie Winckelmann der begeisterte Biograph der Kunst ist.

Beide führen aus der starren Allgemeinheit abgezogener und unbestimmter Begriffe in das volle Leben der thatsächlichen Wirklichkeit und der geschichtlich organischen Entwicklung. In der Erforschung des Einzelnen sind sie zum großen Theil überholt und veraltet; in der Weite und Großartigkeit des Blicks sind sie bisher noch von keinem Späteren erreicht worden.

Sechstes Kapitel.

Condillac und seine Schule.

Cabanis. De Tracy.

Es ist ein untrügliches Kennzeichen des philosophirenden Dilettantismus, daß er sich immer nur denjenigen Fragen zuwendet, welche mit den nächsten religiösen Anliegen zusammenhängen. Auch die französischen Aufklärer theilen diese Schwäche. Nicht blos Voltaire, sondern auch Diderot und seine nächsten Anhänger verhandeln über das Dasein Gottes, über Wesen und Unsterblichkeit der Seele, über Quelle und Richtschnur des sittlichen Handelns; an der philosophischen Erkenntnißlehre dagegen gehen sie meist flüchtig und gleichgültig vorüber. Sie theilen den Kampf Locke's gegen die angeborenen Ideen; aber der Grund dieses Kampfes bleibt bei ihnen eine unbewiesene und unvermittelte Voraussetzung. Selbst Dalembert, welcher doch in der Einleitung zur Encyklopädie eine sehr umfangreiche Gliederung der Wissenschaft gegeben hat, glaubte sich der genaueren Untersuchung über den Ursprung des menschlichen Erkennens überhoben. Dieser Mangel ist um so bezeichnender, da ihr Lehrmeister Locke grade hier seine hervorragendste Bedeutung hatte.

Condillac füllt daher eine sehr empfindliche Lücke aus, indem er die Erkenntnißlehre zum ausschließlichen Gegenstand seiner For-

schungen macht. Er ist der Einzige unter den französischen Aufklärern, welcher im strengen Sinne des Wortes ein Philosoph genannt zu werden verdient.

Sein Leben ist ein einfaches, bescheidenes, nur der Wissenschaft geweihtes Gelehrtenleben. Etienne Bonnot, Abbé de Condillac, ein Bruder des bekannten Abbé de Mably, war 1715 zu Grenoble geboren. Er stammte aus einer Beamtenfamilie und wurde für die geistliche Laufbahn bestimmt. An seine Schulbildung hat er keine erfreulichen Erinnerungen bewahrt: „Unsere Unterrichtsweise", sagt er später, „steht noch unter dem Einfluß der Jahrhunderte der Unwissenheit und so ist man gezwungen, nach einem neuen Plan dann wieder zu studiren anzufangen, wenn man die Schulen hinter sich hat." Schon früh widmete er sich dem Studium der Philosophie, namentlich dem Studium Locke's, den er aber nur in der Uebersetzung Coste's las. Er trat in persönliche Berührungen mit Rousseau, Diderot, Dalembert, Holbach, doch erscheint er merkwürdigerweise nicht unter den Mitarbeitern der Encyklopädie. Im Jahr 1746 erschien sein Essai sur l'origine des connaissances humaines, mit dem Nebentitel: Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain, 1749 der Traité des systèmes, 1754 der Traité des sensations, welchem als Ergänzung der Traité des animaux folgte. Er wurde 1758 Erzieher des Infanten von Parma, Dom Ferdinand, des Enkels Ludwig's XV., und als solcher schrieb er eine Reihe kleinerer Lehrbücher, welche zum Theil die Gedanken seiner größeren Schriften wörtlich wiederholen, l'Art de parler, l'Art de penser, l'Art de raisonner, l'Art d'écrire, Grammaire, Histoire des hommes et des empires. 1768 kehrte er wieder nach Frankreich zurück. Die Académie française öffnet ihm im nämlichen Jahre ihre Pforten, und Voltaire begrüßt die Wahl mit den Worten (Brief an La Harpe v. 31. Oct. 1768): „Condillac ist, was den Werth seiner Ideen anbelangt, einer der ersten Männer Europas. Er würde Locke's Versuch über den menschlichen Verstand geschrieben haben, wenn Locke ihn nicht selbst verfaßt hätte, und er würde ihn

mit Gottes Hülfe kürzer gemacht haben.“ Die zwölf letzten Jahre seines Lebens scheint er fern von der Hauptstadt ruhig seinen Studien gelebt zu haben. In diese Zeit fällt die Veröffentlichung der genannten pädagogischen Schriften und die Ausarbeitung seines Buches La logique ou les premiers développemens de l'art de penser 1780, welches er im Auftrag der polnischen Regierung für Schulen schrieb. Er starb am 3. August 1780, auf seinem Landgut Flux bei Beaugency, fünfundsechszig Jahre alt. Nach seinem Tod (1798) erschien noch ein hinterlassener Versuch über Philosophie der Mathematik, La langue des calculs.

Die beiden ersten Schriften Condillac's stehen durchaus auf Locke'schem Boden. Das Buch über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß ist eine sehr klare und verständige Darlegung von Locke's Lehre über die Sinnenempfindung und Reflexion als die zwei Erkenntnißquellen des Menschen; und das Buch über die philosophischen Systeme ist auf Grund dieser Anschauung eine scharfsinnige und gelehrte Bekämpfung von Descartes, Malebranche, Leibniz und Spinoza, die besonders darum getadelt werden, weil sie nicht von der sinnlichen Beobachtung des Einzelnen, sondern von abgezogenen Begriffsallgemeinheiten ausgingen. Beide Bücher wirkten sehr verdienstlich. Der überzeugende Kampf gegen die angeborenen Ideen versetzte den schwindenden Nachwirkungen der cartesischen Philosophie den letzten Stoß. Jedoch von neuen und eigenthümlichen Ansichten ist in diesen ersten Büchern noch nichts zu finden. Es ist Selbstüberhebung, wenn Condillac schon hier, wegen einiger Zusätze und Erweiterungen über die Gesetze der Ideenverbindung und über Wesen und Ursprung der Sprache, zuweilen die Miene annimmt, Locke meistern zu wollen.

Aber allerdings war Locke für Condillac nur eine nothwendige Vorstufe. Das Hauptwerk ist der Traité des sensations (1754), dessen Text er im Laufe der Jahre mannigfach modificirte. Die definitive Ausgabe erschien 1798. In ihm hat Condillac einen Standpunkt errungen, welcher zwar nach wie vor an dem Grundgedanken Locke's unerschüttert festhält, diesen aber seinerseits fort=

bildet und ihn zu einem wesentlich anderen und neuen macht. Die Werthschätzung dieses Werkes sehen wir im heutigen Frankreich, und nicht zum Wenigsten durch Taine's Einfluß, wieder steigen; dem ersten Theile desselben ist durch die Verordnung von 1885 sogar ein Platz im Mittelschulunterricht angewiesen.

Condillac nähert sich, ohne sie freilich zu der seinigen zu machen, der Lehre der Materialisten. Seine Erkenntnißlehre steht zu der Naturbetrachtung der französischen Materialisten in demselben Verhältniß, wie die Erkenntnißlehre Locke's zu der Naturbetrachtung Newton's.

Locke hatte die Unabhängigkeit und Selbstthätigkeit des Geistes zu wahren gesucht. Freilich sind auch bei Locke die Sensation, d. h. die alle äußeren Eindrücke empfangende Sinnenempfindung, und die Reflexion, d. h. die Selbstbeobachtung des inneren Wahrnehmens, Denkens und Wollens nur aufnehmend, ganz und gar von außen bestimmt. Der Geist kann sich, um Locke's Ausdruck zu wiederholen, der Eindrücke nicht erwehren, ebensowenig wie der Spiegel sich der Bilder erwehren kann, welche er willenlos aufnimmt und willenlos zurückstrahlt. Der Geist bringt die Ideen nicht hervor, sondern die Ideen werden in ihm hervorgebracht. Aber Sinnenempfindung und Reflexion sind eben nur die ersten Grundlagen. Sie sind nur die Quellen der einfachen Ideen. Aus der Verknüpfung und Verarbeitung der einfachen Ideen werden die zusammengesetzten Ideen gebildet, wie aus der Verknüpfung und Verarbeitung der Buchstaben und Silben die Worte. Und in dieser Fortbildung wird der Geist selbstthätig und schöpferisch.

Anders jetzt Condillac. Er bezeichnet es als den Grundirrthum Locke's, daß dieser zwei verschiedene Erkenntnißquellen angenommen hatte. Folgerichtiger sei es gewesen, einzig bei der Sensation, d. h. bei der einfachen und unmittelbaren Sinnenempfindung als solcher stehen zu bleiben. Die Reflexion sei nicht eine besondere und selbständige Quelle der Ideen, sondern nur ein Kanal, durch welchen die Ideen aus den Sinnen in den Geist dringen. Condillac begnügt sich daher nicht wie Locke, die geistigen Fähigkeiten und Thätigkeiten blos zu beobachten und, wie er tadelnd sagt, blos zu registriren;

er leitet sie vielmehr naturgemäß auseinander ab, gruppirt sie, verfolgt ihr Werden und Wachsen stetig von Stufe zu Stufe. Der Traité des sensations ist eine innere Entwicklungsgeschichte oder, um den Ausdruck zu gebrauchen, welchen Hegel für ein ähnliches Unternehmen gebrauchte, eine Phänomenologie des Geistes. Condillac geht dabei von der Annahme einer Statue aus, welche, gleich der Statue Pygmalions, organisirt und belebt wie der Mensch ist, mit allen Sinnen begabt, aber noch von keinem Sinneneindruck berührt; an dieser Statue läßt er der Reihe nach alle Sinne, den einen nach dem andern, erwachen*). Er sondert die Sinne in zwei

---

*) Diese Idee der Statue hat zu Prioritätsstreitigkeiten geführt. Die thatsächlichen Verhältnisse sind folgende. Condillac hat schon in seinem Essai sur l'origine des connaissances humaines (1746) den Gedanken ausgesprochen, sich an die Stelle eines Menschen zu setzen, der, vollständig entwickelt, noch keine Sinneseindrücke empfangen habe und vor dessen sich öffnenden Augen nun zum ersten Mal die Welt sich darbietet. Drei Jahre später hat dann Buffon in seiner Histoire naturelle de l'homme (1749) diese Idee weiter ausgeführt: J'imagine un homme tel qu'on peut croire qu'était le premier homme au moment de la création, c'est à dire un homme dont le corps et les organes seraient parfaitement formés mais qui s'éveillerait tout neuf pour lui-même et pour tout ce qui l'environne. Während an diesen beiden Stellen der auf seine ersten Eindrücke hin zu untersuchende Mensch gleich als in voller Beherrschung aller seiner Sinne stehend aufgefaßt wird, skizzirt Diderot in seinem Brief über die Taubstummen (1751) den Gedanken einer Zergliederung des Menschen auf seine fünf Sinne hin (d'un homme distribué en autant de parties pensantes que nous avons de sens, Werke I, 399). Nun baut 1754 Condillac sein System auf diese selbe Zergliederung auf und stößt dabei natürlich auf den Vorwurf, daß er fremdes Gut sich zu eigen mache. Er hat daraufhin geantwortet, es sei Diderot, dem Verfasser des Briefes über die Taubstummen, nicht unbekannt gewesen, daß er, Condillac, die Idee des in seine einzelnen Sinne zergliederten Menschen zum Gegenstand einer besonderen Schrift machen wolle. Er selbst verdanke dieselbe, wie so viele andere Anregungen, seiner trefflichen Freundin Mlle Ferrand, welche ihn vor langer Zeit schon aus Anlaß seines Essai sur l'origine des connaissances darauf aufmerksam gemacht habe, daß der Mensch nicht von Anfang an in der vollen Herrschaft über seine Sinne sich befinde, sondern erst allmählich den Gebrauch derselben erlerne. Noch im selben Jahr 1754 veröffentlichte Condillac seinen Traité sur les animaux, der gegen Buffon gerichtet ist, welcher sich über den Traité des sensations abfällig geäußert hatte. Die heftigen

Klassen. Auf der einen Seite Riechen, Sehen, Hören und Schmecken; auf der andern der Tastsinn. In jenen, sucht Condillac zu beweisen, bleibt der Mensch nur immer innerhalb seiner selbst, empfindet nur sich, ist ohne die Vorstellung einer gegenständlichen Außenwelt; in diesem dagegen erhält er das Gefühl und die Gewißheit der äußeren Gegenstände. Jene Sinne geben nur Empfindungen, dieser Sinn giebt Ideen; insofern nämlich der Unterschied zwischen Empfindung und Idee darin besteht, daß in der Empfindung das, was wir empfinden, nur eine Erregung unserer eigenen Seele ist, in der Idee dagegen, d. h. im Bild die Empfindung zugleich auf ein Gegenständliches als ihr Urbild bezogen wird. Aus diesen Empfindungen und Ideen baut sich unser gesammtes Denken und Wollen auf. Die erste Stufe der Empfindung, gleichviel welchen Sinn wir in Betracht ziehen, ist das unmittelbare Aufnehmen eines Eindrucks. Dies ist das Wahrnehmen, die Sensation oder Perception. Die wahrgenommenen Eindrücke sind zahlreich und mannichfaltig. Aber der eine Eindruck wirkt lebhafter als der andere. Der lebhaftere zieht eine größere Hingebung auf sich. Diese Hingebung ist die Aufmerksamkeit. Die Aufmerksamkeit hinterläßt Spuren; das Festhalten dieser Spuren ist das Gedächtniß. Ist dieses Festhalten so anschaulich, als wären die Eindrücke selbst gegenwärtig, so wird das Gedächtniß Einbildungskraft. Gedächtniß und Einbildungskraft vergleichen die verschiedenen Eindrücke, die gegenwärtigen und vergangenen; dieses Vergleichen entdeckt Unterschiede und Aehnlichkeiten. Dies heißt Urtheilen. Durch das Urtheil bilden wir uns von jedem Gegenstand einen bestimmten Begriff. Diese aus den vergleichenden Urtheilen entspringende Begriffsbildung ist die Reflexion. Und diese führt uns sogleich in das handelnde Leben

---

Vorwürfe, die er seinem Gegner macht, beziehen sich namentlich auch auf die oben erwähnten schwungvollen Ausführungen Buffon's über den neugeschaffenen Menschen; doch macht ihm Condillac den naheliegenden Vorwurf des Plagiates nicht: er wünscht offenbar nicht, daran zu erinnern, daß er einst selbst Buffon das Beispiel zu dieser Auffassung gegeben habe. — Ueber älteres Auftreten der nämlichen Idee vergl. Lange, Geschichte des Materialismus, S. 336.

hinüber. Die Reflexion unterscheidet zwischen angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Wir verweilen lieber bei jenen als bei diesen. Wir gewinnen das Gefühl der Lust und Unlust. Das Gefühl der Lust wird uns Bedürfniß. Dies erzeugt das Verlangen. Aus dem Verlangen entquellen die Leidenschaften, Liebe, Haß, Hoffnung, Furcht. Die Leidenschaften wecken den Willen, denn der Wille ist das Verlangen, welches nach Befriedigung strebt und diese Befriedigung im Bereich der Möglichkeit weiß. Mit dem Willen sind untrennbar die Ideen des Guten und Schönen verknüpft; wir nennen gut und schön, was zu unserem Vergnügen beiträgt. Kurz, Glied reiht sich an Glied, Begriff an Begriff, Handlung an Handlung, in ununterbrochener Kette. Erinnern, Vergleichen, Urtheilen, Begreifen sind fortlaufende Steigerungen der Aufmerksamkeit, wie Lieben, Hassen, Hoffen, Fürchten und Wollen fortlaufende Steigerungen des Verlangens sind. Aufmerksamkeit und Verlangen aber haben selbst wieder ihre gemeinsame Wurzel nur in der Sinnenempfindung. Alle geistigen Vorgänge, Zustände und Verrichtungen, das Verbinden der Ideen untereinander ebenso wie das daraus entspringende Wollen sind daher nur Nachwirkungen der von außen stammenden Sinneneindrücke; alles Denken und Wollen ist stufenweise fortschreitendes, gesteigertes, umgestaltetes Empfinden. Das Geistesleben ist Sinnenleben. Wir sind das Werk unserer Sinnlichkeit und Gewohnheit.

So willkürlich und lückenhaft die Durchführung ist, so umfassend und folgenschwer ist der Grundgedanke.

Condillac weiß sehr wohl, daß, wo Sinne sind, auch geistiges Leben sein muß. Der Traité des animaux, welcher als Fortsetzung und Abschluß des erwähnten Hauptwerks zu betrachten ist, bekämpft daher ganz folgerecht Buffon, welcher die Thiere empfindende Automaten genannt hatte. Weil die Thiere empfinden, sagt Condillac, müssen sie auch vergleichen, urtheilen, sich erinnern, d. h. Ideen haben; nur darum sei ihr Denken geringer und unvollkommener und bleibe bei dem Ich der Gewohnheit, d. h. bei dem Instinct stehen, statt zu dem Ich der Reflexion, d. h. zur Vernunft

vorzuschreiten, weil ihre Bedürfnisse geringer und einförmiger seien. Aber andererseits geht ihm die sinnliche Empfindung nicht in den Sinnen auf; die Sinne sind ihm nicht die sinnliche Empfindung selbst, sondern nur das körperliche Werkzeug und die gelegentliche Ursache derselben. Condillac leugnet daher die unbedingte Körperlichkeit der Seele und tadelt Locke sogar ganz ausdrücklich, daß er jene Möglichkeit eingeräumt habe. Vor dem Sündenfall habe die Seele ohne Sinne gedacht, und so werde sie auch nach dem Tode wieder ohne Sinne denken. Auch hat Condillac jederzeit die Freiheit des Willens mit seiner Erkenntnißtheorie vereinigen zu können geglaubt und sie z. B. in der Dissertation sur la liberté vertheidigt, die einen Anhang zum Traité des sensations bildet.

Es war vorauszusehen, daß die Keime dieser Ansicht eine festere und unerschrockenere Durchbildung erlangen würden. Ist die Grundlehre Condillac's selbst nicht nothwendig materialistisch, so führt sie doch leicht zum Materialismus. Der forschende Geist bescheidet sich nicht bei der einfachen Einsicht, daß das Erkennen und Handeln aus den Sinnen stamme; er fragt nach dem Ursprung und nach der Beschaffenheit der Sinne selbst, und damit mündet die Seelenlehre in die Körperlehre, die Psychologie in die Physiologie. Condillac selbst hat dieser physiologischen Seite seiner Lehre dann ein Kapitel seiner Logique gewidmet. Aber nur ein Naturforscher konnte hier entschieden fördernd eingreifen. Condillac ist, trotz seiner Lobpreisung der experimentellen Forschung, viel zu sehr Theoretiker. Auf Condillac folgte Cabanis, wie in unseren Tagen auf Ludwig Feuerbach die materialistischen Naturforscher folgten.

Pierre-Jean-Georges Cabanis war 1757 zu Cosnac geboren. In der Jugend schöngeistigen Beschäftigungen hingegeben, lernte er im Salon der Madame Helvétius, für welche er z. B. deutsche Novellen und Gedichte in's Französische übertrug, neben den hervorragendsten Geistern jener Zeit auch Condillac kennen und genoß dessen unmittelbare Anregung und Belehrung. Später wendete er sich der Heilkunde und den Naturwissenschaften zu, und ließ sich diesen auch nicht entfremden durch den regen Antheil, welchen er an

den Bewegungen und Wechselfällen der französischen Revolution nahm. Er war der Arzt und Freund Mirabeau's und vertheidigte in einem Bericht über die Krankheit und den Tod desselben das Andenken seines Freundes und seine ärztliche Behandlung. Als Professor der Hygiene und später der gerichtlichen Medicin und der Geschichte der Heilkunde spielte er eine bedeutende Rolle in der Reorganisation der medicinischen Schulen; aber nicht nur ihr, sondern der Neugestaltung des Schulwesens überhaupt, hat er zahlreiche Schriften gewidmet. Sein Hauptwerk sind indessen die zwölf Abhandlungen über die Rapports du physique et du moral de l'homme, deren sechs erste 1788—99 in den Mémoires de l'Institut erschienen, während die übrigen sechs erst in der Buchausgabe, 1802, gedruckt wurden. Dieses Werk wurde sogleich fast in alle europäischen Sprachen übersetzt. Eine zweite Auflage besorgte noch der Verfasser selbst. Am 5. Mai 1808 starb er an einem Schlaganfall, der sich durch wiederholte kleinere Erschütterungen angekündigt hatte und dessen Nahen er „mit der Neugierde des Forschers und mit der Ruhe des Weisen“ beobachtete. Bis in die neueste Zeit herab sind, trotz der gewaltigen Fortschritte der Physiologie, immer wieder neue Auflagen seines Werkes nöthig geworden. Cabanis ist „der Vater der materialistischen Physiologie“.

Obgleich von Condillac ausgegangen und auf dessen Anschauung fußend, verwirft Cabanis doch von Grund aus die Art von Condillac's Forschung. Jene beliebte Annahme einer menschenähnlichen Statue und die damit zusammenhängende Sonderung und Vereinzelung der Sinne gilt dem beobachtenden Naturforscher als völlig sinnlos; nur der lebendige Mensch selbst ist ihm Anfang und Ziel. Aus dieser Beobachtung des lebendigen Menschen sucht Cabanis zu beweisen, daß Körper und Geist nicht nur in innigster Wechselwirkung stehen, sondern unbedingt ein und dasselbe sind. „Die Entwicklung der Körperorgane und die Entwicklung und Empfindungen und Leidenschaften“, sagt Cabanis in der ersten einleitenden Abhandlung, „entsprechen einander so genau und vollständig, daß Körperlehre, Erkenntnißlehre und Sittenlehre nur die drei ver=

schiedenen Zweige der in sich einen und selben Wissenschaft, der einheitlichen allgemeinen Menschenlehre, sind. „La physiologie, l'analyse des idées et la morale ne sont que les trois branches d'une seule et même science qui peut s'appeler à juste titre la science de l'homme.“

Die Grundzüge der Beweisführung liegen in der zweiten und dritten Abhandlung, welche unter der gemeinsamen Ueberschrift: „Histoire physiologique des sensations“ zusammengefaßt sind. Sie laufen im Wesentlichen darauf hinaus, daß, wie das gesammte Leben nichts als eine unablässige Folge von Bewegungen, welche von den verschiedenen einzelnen Organen ausgehen, so insbesondere die Verrichtungen und Zustände der Seele und des Geistes nichts als Bewegungen und Empfindungen der Nerven und des Gehirns sind. Die Nerven, mit dem Gehirn zusammenhängend und aus demselben Stoff gebildet, veräften und verzweigen sich über alle Theile des Körpers, so daß jeder empfindende Punkt seine Nervenfaser hat und vermittelst derselben mit dem Gehirn in Verbindung steht. Die Nerven sind daher die eigentlichen Träger der allgemeinen Empfindungsfähigkeit oder Sensibilität. „Wenn man alle Nervenstämme, welche sich über einen bestimmten Körpertheil verbreiten, unterbindet oder durchschneidet, so wird dieser Theil augenblicklich völlig empfindungslos; man kann ihn stechen, zerreißen, beizen, das Thier merkt nichts davon; die Fähigkeit jeder freiwilligen Bewegung ist aufgehoben, bald verschwindet selbst die Fähigkeit jeder unwillkürlichen Bewegung.“ Durch die Nerven, durch die sogenannten Empfindungsnerven, empfangen wir die Wahrnehmung sowohl unserer eigenen Organe wie auch der äußeren Gegenstände; und ebenso hängen von der Einwirkung der Nerven, der sogenannten Bewegungsnerven, auf die Muskeln als die Bewegungsorgane alle unsere Bewegungen ab, die sogenannten freiwilligen sowohl, von deren jedesmaliger Ursache und Thätigkeit wir uns Rechenschaft zu geben vermögen, wie die sogenannten unwillkürlichen, die, wie Herzschlag, Athmen, Verdauung, Ab- und Aussonderung, ohne unser bewußtes Zuthun erfolgen. Das gesammte Nervensystem hat seinen

Abschluß im Gehirn. Daher ist das Gehirn recht eigentlich das Denkorgan. „Das Gehirn ist zum Denken bestimmt, wie der Magen zur Verdauung, die Leber zur Abscheidung der Galle aus dem Blute. Die Eindrücke, in das Gehirn tretend, setzen es in Thätigkeit, wie die Nahrungsmittel, in den Magen tretend, den Magen in Thätigkeit setzen. Die eigenthümliche Verrichtung des einen ist, aus jedem besonderen Eindruck sich ein Bild zu erzeugen, diese Bilder zusammenzustellen und untereinander zu vergleichen, Urtheile und Begriffe zu bilden, wie die Verrichtung des anderen ist, auf die eingeführten Nahrungsmittel zu wirken, sie aufzulösen und sie in Blut zu verwandeln." „Will man sagen, daß die organischen Bewegungen, durch welche sich die Verrichtungen des Gehirns vollziehen, uns unbekannt sind? Aber auch die Thätigkeit, durch welche die Magennerven auf das Verdauungsgeschäft bedingend einwirken, entzieht sich unserer Beobachtung. Wir nehmen die Nahrung mit der ihr eigenthümlichen Beschaffenheit und Gestalt in uns auf, und im Magen erhält sie eine durchaus andere Beschaffenheit und Gestalt; wir schließen daraus, daß der Magen diese Veränderung hervorbringt. In gleicher Weise sehen wir die Eindrücke mittelst der Nerven in das Gehirn gelangen, vereinzelt und unzusammenhängend; das Gehirn wirkt und arbeitet, und bald entsendet es diese in Gedanken verwandelt, welche durch die Sprache der Mimik oder durch die Zeichen des Worts und der Schrift sich verkünden; und wir schließen daraus mit derselben Gewißheit, daß das Gehirn die Eindrücke in seiner Weise verdaut und als Gedanken wieder von sich aussondert." Dies ist der Grund, warum das Geistesleben der Einzelnen, ihr Empfinden, Denken und Wollen, so äußerst verschieden ist, je nach der ursprünglichen Anlage und nach der angenommenen Gewohnheit. Der Eine hat das Bedürfniß, viele und starke Eindrücke zu empfangen; ein Anderer kann nur wenige verdauen. Dies ist bedingt durch die Beschaffenheit seiner Organe, durch die Stärke und Schwäche seines Nervenlebens, hauptsächlich durch die Art seines Empfindens. Die von Cabanis vorgetragene Histoire physiologique des sensations führt daher ganz folge=

richtig in die Darstellung des Einflusses, welchen Alter, Geschlecht, Temperament, Krankheit, Diät, Klima und nicht minder Sitte und Gewohnheit auf die Bildung unserer Gedanken und Neigungen ausüben; ein Einfluß, welcher in einzelnen Fällen sogar bis zur völligen Störung und Verrückung ausarten kann.

Welcher Unterschied gegen Condillac! Auch die letzten Schranken sind gefallen. Les nerfs — voilà tout l'homme. Die Seele ist eine Fähigkeit, nicht ein Wesen; une faculté, mais non pas un être.

Wie der Mensch, so sein Gott. Die Ordnung Gottes ist nichts anderes als die nothwendige Weltordnung, das Naturgesetz der Materie. „Tous les phénomènes de l'univers ont été, sont et seront toujours la conséquence des propriétés de la matière ou des lois qui régissent tous les êtres. C'est par ces propriétés et par ces lois que la cause première se manifeste à nous; aussi van Helmont les appellait dans son style poétique l'ordre de Dieu."

Es erregte daher große Ueberraschung, als im Jahr 1824 aus Cabanis' Nachlaß eine um 1806 geschriebene „Lettre posthume et inédite à M. F*** (Fauriel) sur les causes premières avec des notes de F. Bérard" veröffentlicht wurde, welche die in jenem Buch vorgetragenen Ansichten vielfach milderte, ja gradezu umstieß. In diesem Brief betrachtet Cabanis „die Seele nicht mehr nur als das nothwendige Ergebniß der allgemeinen Lebensthätigkeit oder als eine besondere Thätigkeit", sondern als eine in sich selbst beruhende Substanz, als ein wirkliches Wesen, welches durch seine Gegenwart den Organen alle zu ihren Verrichtungen erforderliche Bewegung mittheilt, sie untereinander verbindet und sie ihrer Auflösung überliefert, sobald sie sich unwiederbringlich von ihnen abtrennt." Cabanis bekennt sich nunmehr zu der beliebten Annahme der sogenannten Lebenskraft, ohne welche Bildung, Belebung, Erhaltung und Verjüngung der verschiedenen Körpertheile nicht erklärt werden könne. Und diese bewußt erkennende und bewußt wollende Lebenskraft führt ihn zu Gott. „Der menschliche Geist", meint er,

„kann nicht begreifen, wie die Erscheinungen der Natur hervorgebracht werden können ohne Zweck und ohne Vorsehung, ohne Bewußtsein und Willen; Alles weist darauf hin, daß die Natur hervorgebracht ist, wie der Mensch seine besten Werke hervorbringt, nur unendlich vollendeter; und daraus folgt, daß es eine höchste Weisheit und einen weisesten Willen giebt; wer sich der Anerkennung dieser Endursache entzieht, ist nicht minder leichtgläubig, als wer an alle Fabeln der Mythologie und des Talmuds glaubt.“ Aber Cabanis' geschichtliche Bedeutung beruht nicht auf jenem hinterlassenen Brief, so schön und beredt er an und für sich ist — Ginguené nennt ihn un des plus beaux morceaux de philosophie qui existent dans notre langue — sondern auf dem von ihm selbst herausgegebenen Buch, das, wie der Physiologie so der gesammten Denkweise, den mächtigsten Anstoß gab.

Nur die liebe Einfalt oder der blinde Eifer können sich vermessen, über diese noch immer unerforschten Lebensgeheimnisse schon jetzt eine völlig endgiltige Entscheidung haben zu wollen. Jedoch hat Cabanis, auch wenn wir uns ganz und gar auf seinen eigenen Standpunkt versetzen, unleugbar seine Aufgabe nur halb gelöst. Er selbst hatte Physiologie, Erkenntniß- und Sittenlehre als durchaus zusammengehörig und als sich einander steigernd und fortentwickelnd bezeichnet; aber er war vorwiegend Naturforscher und hatte als solcher sich fast ausschließlich nur auf den ersten Theil, auf die physiologische Grundlegung beschränkt. Mahnung genug für Nachstrebende, die offenen Lücken auszufüllen.

An solchen Nachstrebenden aber war kein Mangel. Der Sensualismus bemächtigte sich der Schulen; er ward die herrschende Lehre in den Écoles normales. Zur Zeit des Directoriums und des Consulats hatte er bereits alle Kreise der Gebildeten durchdrungen. Die Vorlesungen von Garat (1794), die Idéologie (1801) von Destutt de Tracy, das Buch Gérando's Des signes et de l'art de penser 1800 und De la génération des connaissances humaines 1802, der Traité de l'habitude 1802, die Schriften La Romiguière's, die Introduction à l'analyse des sciences

(1801) von Lancelin, und viele andere Bücher und Zeitschriften bis hinab auf das erst im Jahr 1828 erschienene Buch von Broussais De l'irritation et de la folie suchen alle mit mehr oder weniger Geschick und Kühnheit den von Condillac und Cabanis vorgezeichneten Grundriß auszubauen.

Diese Bestrebungen überschreiten größtentheils die Grenze des achtzehnten Jahrhunderts. Wir verweisen auf den ersten Band von Ph. Damiron's Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle und auf das sehr bedeutende Buch F. Picavet's, Les idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses en France depuis 1789, Paris 1891.

Es genügt, nur Destutt de Tracy zu besonderer Betrachtung hervorzuheben. Er ist unstreitbar der Hervorragendste. Er darf das Verdienst in Anspruch nehmen, daß er sich seine Aufgabe am tiefsten und umfangreichsten gestellt hat.

Graf Antoine-Louis-Claude Destutt de Tracy ist am 20. Juli 1754 geboren. Er betheiligte sich lebhaft an der französischen Revolution und ist, obgleich er unter der Herrschaft Napoleon's Senator, unter den Bourbons Pair war, doch niemals seinen freisinnigen Jugendidealen untreu geworden; noch als sechsundsiebzigjähriger, fast erblindeter Greis bestieg er, einen langen Stock in der Hand, die Barrikaden der Julirevolution. Er starb am 10. März 1836.

Seine seit 1801 veröffentlichten Hauptwerke sind 1817 gesammelt unter dem Titel Elémens d'idéologie, in vier Bänden, erschienen. Außerdem ein geistvoller, von Morstadt übersetzter Commentaire sur l'esprit des lois de Montesquieu. Wenn Napoleon seinen Haß gegen die vermeintlich unfruchtbare Wissenschaft als Haß gegen die Ideologen zu bezeichnen pflegte, so ist dieser Ausdruck unverkennbar der Ueberschrift von de Tracy's Werk entlehnt.

In der Widmung an Cabanis, welche Destutt de Tracy dem dritten Band seines Buches beigegeben hat, bekennt er ausdrücklich den bestimmenden Einfluß, welchen Cabanis auf ihn übte.

Diesen Einfluß bezeugt auch auf's Unzweideutigste das Buch selbst. Auch hier gilt die Wissenschaft vom menschlichen Geist wesentlich nur als ein Theil der Naturgeschichte oder, wie sich der Verfasser ausdrückt, der Zoologie; und auch hier erscheint das Denken und Wollen lediglich nur als Nervenempfindung, ganz und gar in den Eindrücken und Bedingungen des Nervenlebens aufgehend. Jedoch Destutt de Tracy spinnt den Faden selbständig weiter, welchen Cabanis vorzeitig abgebrochen hatte. Cabanis hatte die wissenschaftliche Grundlegung zu einer Physiologie des Geistes gegeben; de Tracy legt Hand an den vollständigen Ausbau. Die Elémens d'idéologie sind der Versuch, von naturwissenschaftlichem Standpunkte aus die naturwissenschaftliche Beobachtungs- und Behandlungsweise auf die Beobachtung und Behandlung der geistigen Fähigkeiten und Thätigkeiten anzuwenden.

Daher dieselben Fragen und Anschauungen, welche wir bereits bei Condillac finden; nur materialistischer durchgebildet und mehr in die Verzweigung der einzelnen Wissenschaften eingehend. Die Sensibilität, das eigentliche Empfinden und Wahrnehmen, nach Cabanis' Lehre von den äußeren Eindrücken und den inneren Körpervorgängen abhängig, ist das Erste und Ursprüngliche; aus ihr werden Gedächtniß, Urtheil und Wille abgeleitet. Aus dem Zusammenwirken dieser Seelenkräfte entspringt die Erkenntniß unserer selbst und der Außenwelt. Diese Erkenntniß ist die Wissenschaft. Die Wissenschaft zerfällt daher in drei Haupttheile. Der erste Haupttheil ist die Geschichte unserer Erkenntnißmittel, Histoire de nos moyens de connaître. Er hat drei Unterabtheilungen: 1) die Lehre von der Bildung unserer Ideen, die eigentliche Ideenlehre oder Ideologie; 2) die Lehre von dem Ausdruck unserer Ideen, Grammatik; 3) die Lehre von der Verbindung unserer Ideen, Logik. Der zweite Haupttheil ist die Anwendung unserer Erkenntnißmittel auf die Betrachtung des Willens und der Wirkungen desselben, Application de nos moyens de connaître à l'étude de notre volonté et de ses effets. Auch dieser hat drei Unterabtheilungen: 1) die Lehre von unseren Handlungen, Oekonomie; 2) die Lehre

von unseren Gefühlen, Moral; 3) die Lehre von der Leitung und Regelung der Handlungen und Gefühle, Gouvernement. Der dritte Haupttheil ist die Anwendung unserer Erkenntnißmittel auf die Außenwelt, Application de nos moyens de connaître à l'étude des êtres qui ne sont pas nous. Auch hier wieder drei Unterabtheilungen: 1) die Lehre von den Körpern und deren Eigenschaften, Physik; 2) die Lehre von der Ausdehnung, Geometrie; 3) die Lehre von der Zahl, Calcül. Der erste Haupttheil, Ideologie, Grammatik und Logik ist vollständig ausgeführt; von dem zweiten Haupttheil liegen die Nationalwirthschaft und einige Bruchstücke der Moral vor; der dritte Haupttheil ist unberührt geblieben.

Einzelne Betrachtungen, wie besonders die logischen Untersuchungen über die Wahrscheinlichkeit und der Entwurf der Volkswirthschaftslehre, sind neu und eigenthümlich. Aber eine bleibende Bedeutung hat das Werk durchaus nicht. Ja, es ist sogar schwer zu begreifen, wie ein Denker, welcher Baco und Dalembert kannte, mit breiter Selbstgefälligkeit eine Gliederung der Wissenschaft vortragen konnte, deren Aeußerlichkeit und Unvollständigkeit auf den ersten Blick in die Augen springt.

Kant hat die philosophische Erkenntnißlehre in völlig andere Bahnen gewiesen. Und diese mächtigen Einwirkungen sind jetzt auch in Frankreich die herrschenden.

Siebentes Kapitel.

Die materialistische Sittenlehre.

La Mettrie. Helvétius. Saint-Lambert. Volney.

Unter der Herrschaft des englischen Deismus hatten die moral-philosophischen Untersuchungen einen sehr lebhaften Aufschwung genommen. Wer die Offenbarung leugnet, kann auch die Sitten-lehre nicht als von außen kommendes Religionsgebot betrachten; der Drang nach Tugend und Sittlichkeit muß als im Wesen des Menschen selbst liegend erkannt werden. Und doch war grade hier die bedenklichste Schwäche Locke's gewesen. In seinem Kampf gegen die angeborenen Ideen hatte er Tugend und Sittlichkeit als je nach der Verschiedenheit der Völker und Zeiten verschiedenartig und wechselnd bezeichnet. Shaftesbury und nach ihm die schottischen Moralphilosophen Hutcheson und Ferguson waren ergänzend ein-getreten, die Nothwendigkeit und Stetigkeit fester Tugendbegriffe aus dem Streben des Menschen nach höchster Glückseligkeit ableitend. Sie, die die angeborenen Ideen verneinten, meinten doch von einem angeborenen moralischen Sinn sprechen zu dürfen. Auf diesem Standpunkte verharrte fortan der gesammte Deismus. Auf ihm stand Voltaire und standen auch die deutschen Deisten.

Es scheint klar zu sein, daß eine Sittenlehre, welche auf der Anschauungsweise des Materialismus ruht, unumgänglich eine andere Grundlage suchen muß. Eine solche Sittenlehre hat ihrem innersten Wesen nach eine doppelte Aufgabe. Leugnet der Mate-rialismus den freien Willen, so gilt es, alle jene vielverwickelten Naturbedingungen darzulegen, durch welche die allwaltende Noth-wendigkeit auf das menschliche Handeln einwirkt; und leugnet der Materialismus mit der Freiheit des Willens folgerichtig auch das

Dasein und die Kraft eines sittlich maßgebenden Naturtriebs, so muß er nur um so eindringlicher zeigen, daß trotzalledem ein fester sittlicher Halt bleibt, ein unverrückbarer Unterschied zwischen Recht und Schlecht, zwischen Gut und Böse. Auffallender Weise aber wurde die Wichtigkeit dieser Aufgabe von den Stimmführern des Materialismus nicht genügend begriffen. Diderot hat immer nur vereinzelt und zusammenhanglos die Grundfragen der wissenschaftlichen Sittenlehre behandelt, und, wo er es thut, da nimmt er ohne weitere Begründung die überlieferte Anschauung auf, daß der Mensch nach der höchsten Glückseligkeit strebe und daß diese auf die Dauer nur durch die Tugend erreichbar. Und als Holbach später mit seinen auf die Sittenlehre bezüglichen Schriften auftrat, da leitete auch er unbedenklich die Pflichten des Einzelnen immer nur von den Pflichten gegen die Gesammtheit ab. Nirgends aber wird der Versuch gemacht, vor Allem zu zeigen, wie der Mensch in seiner unentrinnbaren Naturnothwendigkeit überhaupt zu dem Entschluß des Handelns komme, und warum das Wohl oder Uebel dieses Handelns von der steten Rücksicht auf das Wohl oder Uebel der Gesammtheit bestimmt sei.

Was Wunder daher, daß zunächst die leichtfertige Sophistik sich breitmachte und Folgerungen zog, vor welchen die ernstergesinnten Heerführer selbst am meisten erschraken?

Bei philosophischen Neuerungen fehlt es niemals an einzelnen skandalsüchtigen Köpfen, welche sich um so bedeutender dünken, je greller sie ärgernißgebende Gedanken auftragen. Die Sophisten der materialistischen Sittenlehre sind La Mettrie und Helvétius.

La Mettrie hatte bereits im Homme machine (1767) ausgesprochen, daß die Aufgabe des Menschen darin bestehe, glücklich zu sein. Das Glück aber beruhe, so heißt es nun im Antisénèque ou Discours sur le bonheur, den er in Berlin als Einleitung zu einer Uebersetzung von Seneca's: De vita beata schrieb, auf dem Lustgefühl. Indem die vermeintliche Geistigkeit des Menschen wesentlich nur Körperlichkeit ist, so ist auch, meint La Mettrie, der höchste geistige Genuß seinem Wesen nach körperliche Lust. Mannig=

faltig, wie alle Natur, sind die Arten der Lust, nach welcher der Mensch strebt: diese Arten mögen verschieden werthvoll sein; aber gleichberechtigt sind sie alle. Des Menschen Glück beruht auf seiner Empfindungsfähigkeit und nicht auf seiner Bildung. Freilich könne man auch im Wissen und Denken, in der inneren Ruhe des Gemüths zuweilen sein Glück finden, aber dieses Glück sei selten und unsicher; es sei kindisch, wenn wir uns darum anderen Vergnügungen entziehen oder genossene Vergnügungen gar bereuen wollten. Denken könne das Leben oft sogar verbittern und vergiften; oft gebe die süße Betäubung des Opiums, ein Traum, ein schöner Wahnsinn ein viel wahreres Glück. Wie beneidenswerth wäre derjenige, der sein Leben in einer Stimmung verbringen könnte, wie sie dem Opiumrausche eigen ist. Es sei daher ein schlechter Dienst, wenn man den Irren von seiner Krankheit heile; täusche die Natur uns zu unserem Vortheil, so möge sie uns täuschen für immer. Die wahre Philosophie kenne nur eine zeitliche Glückseligkeit, sie streue Rosen und Blumen unter unsere Schritte; Geist, Wissen, Vernunft seien Zierden, aber nicht Stützen unseres Glückes. Die Körperlichkeit dieses Glücks ist es, die es in den Bereich aller Menschen rückt. Im weitern erörtert er das Verhältniß von Glück und Bildung genauer: der Gebildete, Gelehrte wird sicher dann ein höheres Glück genießen als der Unwissende, wenn seine Vernunft von Vorurtheilen, namentlich von der Jenseitsfurcht, gereinigt ist und sich blos auf Erfahrung und Beobachtung stützt. Dies zu thun, soll ihn eine vernünftige Erziehung lehren. — Tugend giebt es nur in Beziehung auf die Gesellschaft; Gut und Bös sind relative, gesellschaftliche Begriffe. Der Gesellschaft zu nützen enthält für den Menschen den Reiz der Ehre; seinen Mitmenschen wohl zu thun, ist eine Bereicherung der eigenen Lust. Die Erziehung soll den Menschen dahin zu bringen unternehmen, daß er seine Lust darin sieht, der Gesammtheit auch unter persönlichen Opfern zu dienen. Die guten und die schlechten Menschen unterscheiden sich so, daß bei diesen das private Interesse das öffentliche überwiegt. Da beide mit Nothwendigkeit handeln, so ist Reue verwerflich; sie stört das Lustgefühl, ohne die Handlung

zu beeinflussen. Ihre Ausrottung ist ein wesentliches Ziel der Erziehung. Gegen den Schlechten schützt sich die Gesellschaft durch Gesetze; diese Gesetze sollen human sein, denn das Verbrechen ist eine Krankheit, und schlecht zu sein ist an sich schon eine Strafe. An Stelle des Richters sollte eigentlich der Arzt treten.

Diese Ausführungen sind vielfach absichtlich Aergerniß erregend formulirt. Mit Schamlosigkeit hebt er die Lust als Princip des Lebens hervor und predigt er die Gleichberechtigung jeglicher Lust nach Maßgabe der Organisation und des Temperaments des Individuums: Et toi-même, voluptueux, puisque sans plaisirs vifs tu ne peux parvenir à la vie heureuse, laisse là ton âme et Sénèque; chansons pour toi que toutes les vertus stoïques! Ne songe qu' à ton corps . . . Ou si, non content d'exceller dans le grand art des voluptés, la crapule et la débauche n'ont rien de trop fort pour toi, l'ordure et l'infâmie sont ton partage: vautre toi, comme font les porcs, et tu seras heureux à leur manière (Œuvres philosophiques, Amsterdam 1764, II 259 f.).

Ein Beispiel dafür, wie man sein Denkvermögen von Vorurtheilen reinigt und in eine Bahn lenkt, welche die körperliche Lust zu erhöhen vermag, hat La Mettrie selbst in seinem durch widerliche Schlüpfrigkeit und Cynismus ausgezeichneten Art de jouir (1751) gegeben, dessen Inhalt durch den gewählten Spruch aus Lucrez „Et quibus ipsa modis tractetur blanda voluptas“ sattsam hervortritt. Lessing bemerkt in einer scharfen Abfertigung im „Neuesten aus dem Reiche des Witzes“ (Lachm. Bd. 3 S. 232), wie diese ausschweifenden Albernheiten für das deutsche Gemüth um so empörender waren, da sie sich an ein allbekanntes, unschuldsvoll inniges Liebeslied Haller's anlehnten und es nichtswürdig verzerrten.

Im Jahr 1751 vereinigte La Mettrie seine materialistischen Schriften und schrieb dazu eine wunderliche Vorrede, in welcher er den Leser einlädt mit ihm herunterzusteigen von der Höhe theologischer Constructionen, comme d'une gloire d'Opéra, in das parterre physique, und den unsterblichen Menschen als un peu de boue

organisée betrachten zu lernen. Zugleich aber verlangt er, daß aus seinen Werken nicht auf seine Lebensführung geschlossen werde. Die Philosophie suche, was absolut wahr sei, abstraction faite de toute conséquence; im Leben suche man die Sicherheit bürgerlicher Existenz. Die Philosophie könne für die Lenker der großen Menge eine aufklärende Fackel sein (51), aber im Alltagsleben der menschlichen Gemeinschaft herrsche und müsse herrschen das Vorurtheil, jene naturwidrige Moral qu'un art admirable a sagement inventée (9). Chansons pour la multitude que tous nos écrits! (21).

So fehlt seiner Arbeit das ernste Streben nach einer Verbesserung der Lebenszustände.

La Mettrie ist am 11. November 1751 in Berlin nach einer Mahlzeit fast plötzlich gestorben, weil er, wie die Ueberlieferung sagt, in kindischer Prahlerei eine ganze Pastete gegessen hatte. Nichts hat seinem Andenken mehr geschadet als die angebliche Art seines Todes, in welcher man das praktische Beispiel zu seinen Lehren vom Genusse sah. La Mettrie ward in der Erinnerung der Nachwelt zum Schlemmer und Wüstling.

Indessen ist es durchaus unsicher zu behaupten, daß er in Folge einer Unmäßigkeit gestorben sei, und man braucht nur die Liste seiner zahlreichen Werke zu überblicken, um zu erkennen, daß sein Leben auch arbeitsreich gewesen ist. Voltaire rühmt seine Güte, seine Gesellschaftlichkeit, Heiterkeit, seinen Witz und hebt seine Unbesonnenheit hervor.

Am Hofe Friedrich's scheint er eine Art philosophischen Hofnarrs gewesen zu sein. Wenn der König in der akademischen Lobrede, die er auf La Mettrie verfaßte, denselben eine âme pure nennt, so ist das gewiß eine Uebertreibung, bei der es darauf abgesehen war, gewisse fromme Akademiker zu ärgern: eine âme pure darf man weder den Cyniker, der L'art de jouir geschrieben, noch den frechen Possenreißer nennen, der mit dem Rufe Haller's jenes Spiel getrieben hat.

Das Programm seiner Lebensführung hat La Mettrie selbst folgendermaßen entworfen (II, 174):

Je ne voudrais revivre que comme j'ai vécu: dans la bonne chère, dans la bonne compagnie, la joie, le cabinet, la galanterie; toujours partageant mon temps entre les femmes, cette charmante école des Grâces, Hippocrate et les Muses; toujours aussi ennemi de la débauche qu'ami de la volupté; enfin tout entier à ce charmant mélange de sagesse et de folie, qui, s'aiguisant l'une par l'autre, rendent la vie plus agréable et, en quelque sorte, plus piquante.

Wir werden uns begnügen zu sagen, daß La Mettrie mit der Leichtfertigkeit der Lebensführung eine große Leichtigkeit der Arbeit verband. In jener Leichtfertigkeit war er kaum schlimmer als seine Umgebung; die prahlerische Effekthascherei seines Benehmens und seiner Rede läßt ihn schlimmer erscheinen als er war und hat ihn zum Prügeljungen der Aufklärungsphilosophie gemacht.

Diderot sagt 1778 im Leben Seneca's (Œuvres complètes herausg. von Assézat III, 217). „La Mettrie ist ein Schriftsteller ohne Urtheil, welcher fortwährend die Anstrengung des Denkens mit der Qual des Bösen, die leichten Unbequemlichkeiten der Wissenschaft mit den unheilvollen Folgen der Unwissenheit verwechselt; frechen Geistes in Dem, was er sagt, und verdorbenen Herzens in Dem, was er nicht zu sagen wagt .... tröstend den Verbrecher in seinem Verbrechen und den Verdorbenen in seiner Verderbtheit, hat er mit seinen plumpen, aber gefährlichen Trugschlüssen keine Ahnung von den Grundfesten der Sittlichkeit. La Mettrie, ausschweifend, schamlos, possenhaft, schmeichlerisch, ist gestorben, wie er sterben mußte; er ist das Opfer seiner Unmäßigkeit und Thorheit geworden; er hat sich getödtet durch die Unkunde der Kunst, welche er ausübte.“ Die ungerechte Härte dieses Urtheils, das fast 30 Jahre nach La Mettrie's Tod geschrieben worden ist, zeigt den Eifer der spätern Aufklärer, den kompromittirten Vorgänger von ihren Rockschößen abzuschütteln.

Helvétius ist in seiner Sittenlehre kaum minder frevelhaft.

Wie La Mettrie die Lust, so macht Helvétius die Selbstliebe zum Grund und Ziel des menschlichen Handelns. Aber die Sophistik ruht bei Helvétius nicht wie bei La Mettrie auf einer nicht uner=

heblichen wissenschaftlichen Arbeit, sondern sie fließt aus einer unglückseligen Schwäche, welcher alle anderen Rücksichten zum Opfer fielen. Man hat die Noth die zehnte Muse genannt; die elfte und zwölfte Muse ist sicher die Eitelkeit. Helvétius jagte nach möglichst aufsehenerregenden Behauptungen; denn Aufsehen zu erregen, war der einzige Zweck seines gesammten Denkens und Schreibens. Grimm gehörte zu Helvétius' genauesten Freunden; gleichwohl ist grade die Schilderung, welche Grimm in der Literarischen Correspondenz giebt (Januar 1772), für diese Auffassung die vollste Bestätigung.

Claude-Adrien Helvétius war im Januar 1715 zu Paris geboren; sein Vater, aus einem pfälzischen Gelehrtengeschlecht stammend, war Leibarzt der Königin. Helvétius war kaum dreiundzwanzig Jahre alt, als er durch hohe Vermittlung die Stelle eines Generalpächters erhielt, welche ihm ein jährliches Einkommen von hunderttausend Thalern brachte. Seine Jugend zeichnete sich nur durch Tanz und durch ungezügelte Leidenschaft für die Frauen aus. Aber lodernder Ehrgeiz brannte in seinem Innern. Es bedurfte nur der reiferen Einsicht, um denselben Ehrgeiz, welcher ihn einst veranlaßte, in der großen Oper unter der Maske des berühmten Tänzers Dupré als Balletänzer aufzutreten, für höhere Richtungen zu begeistern. Dies geschah, wie Grimm spöttisch berichtet, zuerst durch Maupertuis. Dieser war durch das prahlerische Hervorkehren seiner mathematischen Kenntnisse und Erfahrungen eine Zeitlang am Hof und in der Stadt der Mann der Mode geworden. Kaum gewahrte dies Helvétius, als er sich plötzlich zum Geometer geboren glaubte. Dieser Glaube verschwand, als Maupertuis, aus der Mode gekommen, sich an den Hof Friedrich's des Großen zurückgezogen hatte. Inzwischen war Voltaire der Held des Tages. Rasch entschloß sich Helvétius, Dichter zu sein; er begann ein Lehrgedicht über das menschliche Glück, das freilich sehr langsam vorrückte und erst in den letzten Lebensjahren vollendet wurde. Es ist ganz entsetzlich trocken und langweilig. Jetzt erschien der Geist der Gesetze von Montesquieu, 1749. Und wieder war Helvétius durch den

Ruhm dieses Buches in seinem Innersten ergriffen; wie durch eine Offenbarung meinte er erst jetzt seinen eigensten Beruf gefunden zu haben. Er legte seine einträgliche Stelle nieder, heirathete, lebte im Sommer auf seinen Gütern, vorzüglich zu Voré in Burgund, im Winter in seinem glänzenden Palast zu Paris; das Amt eines Haushofmeisters der Königin, welches er auf Wunsch seines Vaters angenommen hatte, war für ihn ohne weitere Verbindlichkeit. Ein großer Plan hatte sich fortan seiner Seele bemächtigt; er hoffte, sich dereinst ebenbürtig neben Montesquieu stellen zu können, ja dessen Lehren erst ihre wissenschaftliche Begründung und Durchbildung zu bringen. Er gewann Diderot und dessen Freunde und Anhänger für seine Kreise. Es wird erzählt (vergl. Marmontel, Mém. II, 115), wie er bald Diesen bald Jenen vereinzelt in eine Fensternische zog, Ideen von ihm zu erbeuten. Namentlich Morellet spottet in seinen Denkwürdigkeiten (Paris 1823, I, 71) bitter, was für peinliche Mühe Helvétius aufwendete, in eitler Großsucht seinen gedankenarmen Kopf zu einer Schöpferkraft zu vermögen, welche ihm doch für immer versagt war. Endlich nach fast zehnjähriger Anstrengung erschien 1758 sein Buch Sur l'esprit, in vier Discours.

Das Neue in diesem Buch ist nicht wahr und das Wahre ist nicht neu. Helvétius spielt mit den Ideen der Vorgänger wie Kinder mit Schießgewehren; er ergötzt sich am Puffen und Knallen und frägt nicht, ob das gefährliche Spiel Unheil und Schaden stiftet. Die Lehre Condillac's von der Empfindung als einziger Erkenntnißquelle ist ihm der Ausgangspunkt; juger est sentir (Œuvres complètes, Paris 1818, in drei Bänden; I, 11). Und nun zieht er den absonderlichen Schlußsatz, daß, weil Alles aus der Empfindung stammt, lediglich die Selbstliebe und der persönliche Vortheil der Hebel aller unserer Urtheile und Handlungen sei. Augenscheinlich hat er sich die Maximes des Herzogs Larochefoucauld zu Nutzen gemacht: was dort in Form geistreicher Aphorismen schadenfroh ausgesprochen ist, das baut er selbstgefällig zum System aus. Die Lust zu suchen, die Unlust zu fliehen, das sei unsere einzige Triebfeder. Der persönliche Nutzen und Vortheil sei

in der sittlichen Welt der Grund aller Veränderungen, wie die Bewegung in der natürlichen. Das sei eine Thatsache, über welche man sich nicht zu beschweren, sondern welche man einfach anzuerkennen habe. Jeder, meint Helvétius, ist sich selbst die Welt, die Uebrigen sind ihm nichts; wir lieben nur uns in den Anderen; wir leben für sie, damit sie für uns leben. Deshalb die abweichenden Urtheile über Tugend und Rechtschaffenheit. Der Günstling des Hofes ist selten der Günstling des Volks; in Sparta galt ein listiger Diebstahl für ruhmwürdig, Wilde glauben ihre Greise tödten zu dürfen. Gemäß dem in der Vorrede (S. VII) ausgesprochenen Grundsatz, daß die Behandlung der Ethik von den Thatsachen ausgehen müsse, wie die Untersuchungen auf dem Gebiete der Physik, illustrirt er seine Auseinandersetzungen durch zahlreiche Beispiele und Anekdoten, in deren Sinnlichkeit sich nicht selten die Erfahrungen seines erotischen Jugendlebens spiegeln: die morale d'Opéra, die ihm ein Zeitgenosse vorwirft. Helvétius lehrt die Relativität der Begriffe von Gut und Böse und erklärt es als Aufgabe der Gesetzgebung, d. h. der Erziehung im weitesten Sinne, den Einzelvortheil unauflöslich an den Vortheil des Ganzen zu knüpfen. Der öffentliche Nutzen ist der Gesichtspunkt, dem sich alles, sogar die Menschlichkeit, unterzuordnen hat: tout devient légitime et même vertueux pour le salut public (74). Dies führt den Verfasser auf Erziehung und Gesetzgebung, über welche er im dritten Discours mit unglaublicher Naivetät die sinnlosesten Faseleien vorträgt. Seines Bedünkens ist die Erziehung wirksamer als die ursprüngliche Naturanlage. Alle Menschen, sagt er, sind verhältnißmäßig gleich geboren; Alle haben hinlänglich geschickte Sinne, um in den Gegenständen dieselben Bezüge zu entdecken; Alle haben dieselben Bedürfnisse und Alle würden auch dasselbe Gedächtniß haben, wollten Alle die gleiche Aufmerksamkeit aufwenden. Wer Anstrengungen macht, kann sich zu den höchsten Ideen erheben; aber diese Anstrengungen macht nur, wer von lebhaften Leidenschaften bewegt ist. Nur die Leidenschaft befruchtet den Geist, Leidenschaftslosigkeit verdummt. Die gute Erziehung besteht also darin, daß die in jedem Menschen schlummern-

den, hinreichend starken Leidenschaften geweckt und fruchtbar gemacht werden; dann kann sie aus dem scheinbar unbedeutendsten Menschen den bedeutendsten machen. Diese Lehre von den Leidenschaften, als deren letztes Ziel Helvétius die Sinnenlust erklärt und die er in dieser Auffassung zur Grundlage aller menschlichen Tüchtigkeit erhebt, ist für seine ganze Ethik besonders charakteristisch. — Aber freilich gehört zur rechten Erziehung auch der rechte Staat. Der Despotismus fürchtet die geweckten Geister. Also kommt Alles auf die Besserung des Staates an. Was für den Einzelnen der Erzieher, ist für das Volk der Gesetzgeber. Indem der Gesetzgeber alle Arten der Leidenschaften und alle Beweggründe des menschlichen Handelns durch die richtige Vertheilung von Lohn und Strafe erregen und leiten kann, hat er den ganzen Menschen in der Gewalt. Die Völker sind, was der Gesetzgeber aus ihnen macht.

So unbedeutend, wirr und zusammenhanglos das Buch ist, so erregte es doch den gewaltigsten Sturm. Helvétius war plötzlich ein berühmter Mann, aber freilich in anderer Weise, als er gewünscht hatte. Man verfolgte das Buch mit ungewöhnlicher Strenge, trotzdem es doch in aller Form mit einem königlichen Privileg versehen war. Malesherbes hatte nämlich auf Wunsch seines Freundes Helvétius die Prüfung des Manuscriptes nicht „einem lächerlichen Theologen“, sondern einem Politiker und Juristen, dem Ministerialbeamten Tercier, übergeben, dessen Specialität als Censor die Begutachtung juristischer Werke war. So hatte das Buch einer wenig sachgemäßen amtlichen Prüfung siegreich standgehalten.

Die Geistlichkeit war besonders durch die harten Angriffe gegen die herrschende Erziehung gereizt; Jesuiten und Jansenisten, sonst einander so bitter befeindend, verbanden sich zu gemeinsamer Verketzerung und sie fanden willfährige Unterstützung besonders an der Königin und am Dauphin. Christoph de Beaumont, der Erzbischof von Paris, klagte Helvétius an auf Leugnung der Seele, der Willensfreiheit und des Sittengesetzes, auf Unterwühlung des Friedens im Staat und Kirche. Die Sorbonne wiederholte nicht nur diese Anklagen, sondern verstärkte sie sogar. Der Staatsanwalt,

Omer Joly de Fleury, bezeichnete das Buch in seiner Rede als den Inbegriff aller gefährlichsten Lehren, welche jemals die Encyklopädie vorgetragen. Das Privileg wurde vom Staatsrath widerrufen und im Februar 1759 das Buch auf Parlamentsbefehl öffentlich verbrannt; der Verfasser wurde aus dem königlichen Hofstaat entlassen, und ebenso wurde der Censor, Tercier, seines Amtes entsetzt. Dadurch gewann das Buch eine unverdiente Wichtigkeit. In kürzester Zeit erfolgten fünfzig Auflagen; nicht minder Uebersetzungen in fast alle lebenden Sprachen. Las die vornehme Welt das Buch, weil sie meinte, Helvétius habe, wie das bekannte Witzwort der Madame de Boufflers oder Madame du Deffent sagte, mit seiner Lehre vom Eigennutz nur öffentlich ausgesprochen, was insgeheim die ganze Welt denke, so glaubte dagegen ein Gottsched in der Vorrede zu der von ihm im Jahr 1759 veranstalteten deutschen Uebersetzung ausdrücklich hervorheben zu dürfen, daß es wegen der Verfolgungen, welche es von den Katholiken erlitten, den Protestanten nur um so schätzenswerther sein müsse. So ist es gekommen, daß dieses Buch, das doch nur eine alberne Uebertreibung und Verzerrung der französischen Aufklärungsbewegung ist, lange als der wahrste und urkundlichste Ausdruck derselben galt. Namentlich verfielen fast alle deutschen Geschichtsschreiber der Philosophie in diesen Irrthum. Aber ein Irrthum ist dies unzweifelhaft. Grade die Parteigenossen rügen die Flachheit und Einseitigkeit am schonungslosesten. Wenn Saint-Lambert (Œuvr. philos. V, 209 ff.) eine schmeichlerische Lobrede schrieb, so steht er mit diesem Urtheil ganz vereinzelt. Grimm spricht von der eitlen Paradoxiensucht nicht nur in der bereits angeführten Stelle seiner Literarischen Correspondenz sehr abschätzig; auch in einem noch ungedruckten Privatbrief an die Herzogin von Gotha, welcher im herzoglichen Archiv (Fürstl. Privatangel. 1751—67. E. XIII a. 14—16. Bl. 400) aufbewahrt wird, meint er, dies Buch wolle ein abschreckendes Knochengerippe ohne Fleisch und Muskeln für die volle menschliche Schönheit ausgeben. Buffon spottete, wie Grimm ebenfalls berichtet, Helvétius würde besser gethan haben, einen neuen Pachtvertrag als dies Buch

zu schreiben. Voltaire, welcher über die früheren Gedichte von Helvétius viel zu nachsichtig geurtheilt hatte, ist etwas von dieser Nachsicht auch angesichts des Buches De l'esprit geblieben. Er muß so vieles, was es enthält, scharf mißbilligen; aber der Gedanke, daß der Verfasser ein Gegenstand geistlicher Verfolgung ist, stimmt ihn milder (vergl. seine Werke XX. 320 und dazu den Brief an Saurin vom 14. December 1772). Rousseau schreibt eine Widerlegung der Lehren Helvétius'; doch vernichtet er das Manuscript, als er Helvétius verfolgt sieht. Es sind nur die Randbemerkungen, mit welchen Rousseau sein Exemplar des Buches versah, auf uns gekommen. Diderot anerkennt zwar in seinen Réflexions sur le livre De l'esprit (1758), daß Helvétius' Schrift ein furieux coup de massue porté sur les préjugés de tout genre sei und zu den großen Büchern des Jahrhunderts zähle, aber er bekämpft nachdrücklich die grundlegenden Paradoxien derselben (Werke, II, 267—74). Er führt aus, wie verderblich es sei, wenn Helvétius das ewige und unveränderliche Wesen der Sittlichkeit leugne, welche zwar unter tausend verschiedenen Formen erscheine, aber immer und überall in der Unterordnung des Einzelnen unter die Gattung, d. h. in der allgemeinen Menschenliebe ihre unzerstörbare Wurzel habe; jener vermeintlichen Allmacht der Erziehung ruft er ein spöttisches Credat Judæus Apella zu; und den gepriesenen Wunderthaten des Gesetzgebers hält er den schreienden Widerspruch entgegen, welchen auch Heinrich Ritter in seiner Geschichte der Philosophie (Th. 12, S. 455) hervorhebt, daß, da der Mensch ganz und gar von den äußeren Sinneneindrücken bestimmt sei, der Gesetzgeber, welcher doch selbst nur ein Mensch ist, die Kraft haben soll, von der Uebermacht seiner Umgebung unabhängig, die Sinneneindrücke seiner Mitmenschen unbedingt zu leiten und zu beherrschen. Und in derselben grundsätzlich ablehnenden Weise sprachen Dalembert, Friedrich der Große, Turgot (vergl. Damiron, Mém., I, 374, 386 ff., 426 ff.).

Ueberraschend ist das Benehmen, das Helvétius unter diesen Wirren einschlug. Er hatte sich einen sicheren Sitz in der Akademie erträumt, und jetzt sah er sich von allen Seiten verfehmt. Die

beleidigte Eitelkeit verbitterte ihm die Stimmung; Grimm will bemerkt haben, daß er seitdem in seinen Ausdrücken cynischer ward. Der Geistlichkeit und den Behörden gegenüber war er schwach genug, sich zu einem schmählichen Widerruf zu erniedrigen, in welchem es unter anderem heißt: Je souhaite très vivement et très ardemment que tous ceux qui auront le malheur de lire cet ouvrage me fassent la grâce de ne pas me juger d'après la fatale impression qui leur en restera. Je souhaite qu'ils sachent que dès qu'on m'en a fait sentir la licence et le danger, je l'ai aussitôt désavoué, proscrit et condamné . . . (Damiron, Mém. I, 376). Und doch schrieb er in dieser Zeit ein zweites Buch De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation, das im Wesentlichen nichts als eine Wiederholung des ersten Buches ist; nur noch verworrener, und, was sehr beachtenswerth ist, noch weit leidenschaftlicher und grollender. Noch nie war so rückhaltslos von dem Despotismus der Gegenwart, von der stupidité religieuse et tyrannique (II, 600), gesprochen worden. Doch erschien dies Buch erst 1772, nach dem Tod des Verfassers.

An den Rand seines Exemplares schrieb Diderot eine Reihe von Bemerkungen, die im Laufe der Jahre zu einer förmlichen Schrift anwuchsen und heute in seinen Werken unter dem Titel Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'homme einen halben Band füllt (II. 275—456). Diderot äußert hier rückhaltloser als zu Lebzeiten des Verfassers seinen grundsätzlichen Widerspruch.

Helvétius starb am Ende des Jahres 1771. Wir wollen von Helvétius, dem Schriftsteller, nicht scheiden, ohne Helvétius, dem Menschen, gerecht zu werden. Wie äußerlich angezwängt ihm seine ganze Schriftstellerei war, erhellt am deutlichsten daraus, daß er in seinem Leben eine ganz andere Persönlichkeit als in seinen Schriften ist. Obgleich lächerlich eitel, und, wie alle eitlen Menschen, gelegentlich feig, war er doch, ebenso wie Holbach, edel und wohlthätig. Marmontel meint im sechsten Buch seiner Denkwürdigkeiten, daß Helvétius eigentlich das Gegentheil von dem dachte, was er sagte. Und das-

selbe Urtheil wiederholt sich bei allen Zeitgenossen in den verschiedensten Wendungen. Er, der prahlerische Prediger der Selbstsucht und des Eigennutzes, war seinen Freunden der liebreichste Freund, den Armen der aufopferndste Retter. Grimm, der doch ein so offenes Auge für Helvétius' Schwächen hatte, scherzt sehr bezeichnend, daß, wenn der Ausdruck galant homme nicht bereits in der französischen Sprache vorhanden wäre, man ihn für Helvétius eigens hätte erfinden müssen. Und es ist rührend, wenn Rousseau im Emil an Helvétius die schönen Worte richtete: „Vergebens suchst Du Dich unter Dich selbst zu erniedrigen; Dein Geist zeugt wider Deine Grundsätze, Dein wohlthätiges Herz verleugnet Deine Lehre!“ —

Angesichts dieser gefahrvollen Ausschreitungen war daher die Aufforderung zu einer tieferen Erfassung und Begründung der materialistischen Sittenlehre nur um so dringender.

Die Anfänge dieses Strebens gehen von Saint-Lambert und Volney aus. Aber freilich nur die Anfänge. Bei Beiden eine richtige Erkenntniß des einzuschlagenden Weges; und bei Beiden eine durchaus unzulängliche Durchführung.

Charles-François Marquis de Saint-Lambert war am 16. December 1716 zu Vézelise, südlich von Nancy, geboren. Fast mehr noch als durch sein bekanntes Gedicht von den Jahreszeiten ist sein Name durch seine galanten Abenteuer mit der Marquise du Chatelet am Hofe des Königs Stanislaus und durch sein langjähriges inniges Verhältniß zur Gräfin d'Houdetot, welches durch Rousseau's Selbstbekenntnisse eine so zweideutige Berühmtheit erlangte, auf die Nachwelt gekommen. Er war mit Voltaire, Diderot, Grimm und allen Gleichgesinnten treu befreundet. Die ersten Theile seiner Sittenlehre, Principes des mœurs chez toutes les nations ou Catéchisme universel, wurden zwar erst 1797, die letzten 1800 veröffentlicht; aber er selbst sagt, daß Idee und Grundplan von ihm schon seit vierzig Jahren gefaßt waren. Er starb am 9. Februar 1803.

Saint-Lambert hat richtig erkannt, daß die Sittenlehre auf materialistischem Standpunkt ihren Unterbau in einer Naturgeschichte

des menschlichen Handelns habe; des menschlichen Handelns, das die unverwischbare Grenzlinie des Guten und Bösen in sich selbst trage. Die beiden ersten Abschnitte seines Buches sind eine Analyse de l'homme und eine Analyse de la femme, die körperliche Beschaffenheit und Bedingung, die Sinneneindrücke, den Ursprung der Neigungen, Leidenschaften und Thätigkeiten behandelnd. Das Ergebniß dieser Darstellungen ist, daß wir nur dann zum höchstmöglichen Glücksstand gelangen, wenn wir unsere Vernunft ausbilden. Dies giebt als dritten Abschnitt die Logik. Auf diese Grundlage setzt sich folgerichtig als vierter Abschnitt die eigentliche Sittenlehre auf, die Entwicklung und Darlegung der nothwendigsten Regeln und Gesetze, welche das Leben leiten und bestimmen sollen. Sie sind in zwiefacher Fassung vorgetragen; das eine mal als Catéchisme in einfachen, kurzgedrängten, sprichwörtlich abgerundeten, auch dem Kindergemüth faßlichen Lehrsprüchen, das andere mal als Commentaire sur le catéchisme, welcher diese Lehrsprüche aus dem Wesen der menschlichen Neigungen, Leidenschaften und Charaktere tiefer begründet und rechtfertigt. Der Abschluß ist der fünfte Abschnitt, Analyse de la société; er enthält Untersuchungen über den Ursprung der verschiedenen Regierungsformen und über deren Einfluß auf den Geist der Völker. Ueberall ist das Unantastbare, der feste Unterschied zwischen Recht und Unrecht, gesichert. So rein sensualistisch Saint-Lambert als die Pole des menschlichen Handelns lediglich die Empfindung der Lust und des Schmerzes, das Streben, das eine zu suchen, das andere zu fliehen, betrachtet, so erblickt er den Grund und das Ziel dieses Selbsterhaltungstriebes doch durchaus nicht, wie Helvétius, in dem frechen Gelüst nach unbedingter Befriedigung des nur auf sich selbst bedachten Einzelwillens, sondern, wie Diderot und Holbach, grade umgekehrt in der unauflöslichen Verknüpfung des Einzelglücks und des Gesammtglücks. Der Einzelne muß sich an das Ganze, der Mensch an die Menschheit verlieren, wenn er sich selbst gewinnen will. Saint-Lambert's Anschauungsweise ist von tiefer und edler Menschenliebe getragen. Die Betrachtungen, welche er über Gerechtigkeit, über Liebe und Freundschaft, über Familie und Vaterland

anstellt, erinnern an die Popularphilosophen der Alten. Aber Saint-Lambert hat sich durch seine eigene Schuld um den Erfolg gebracht. Er ist einsichtig genug, um das, worauf es von seinem Standpunkte aus vornehmlich ankommt, richtig zu ahnen und zu empfinden; aber er ist nicht hinlänglich geschult, um dies richtig Geahnte und Empfundene in strenger Schlußfolge zu entwickeln und darzustellen. Er spricht als gebildeter Weltmann, welcher viel erfahren und das Leben sorgsam beobachtet hat; aber es bleibt bei vereinzelten Einfällen, Beobachtungen und Anregungen. Dazu noch eine höchst bedauerliche Schöngeisterei, welche in allen Dingen vom Uebel ist, in die Sittenlehre aber sicher am allerwenigsten gehört. Die Analyse de la femme ist ein Zwiegespräch zwischen Ninon de l'Enclos und dem Abbé Bernier, voll von widerlichen und gefallsüchtigen Schlüpfrigkeiten. Was Saint-Lambert Logik nennt, ist eine Abhandlung, welche die Ueberschrift „De la raison ou Ponthiamas“ führt; sie entwirft ein phantastisches Bild von einer glückseligen Insel, auf welcher Staat, Sitte und Bildung zum makellosen Abglanz der reinen Vernunft geklärt sind. Wer mag die Mühe aufwenden, aus solcher Spreu den Weizen zu sondern?

Volney steht auf demselben Boden. Es ist besonders das im Jahr 1793 erschienene, einst vielbesprochene Büchlein „Catéchisme du citoyen français“, welches hier in Betracht kommt.

Der eigentliche Name Volney's ist Constantin-François Chasseboeuf. Er ist am 3. Februar 1758 zu Craon in Anjou geboren. Ursprünglich Orientalist, verweilte er 1783—1787 im Orient, nahm dann später begeistert an den Kämpfen und Verhandlungen der Nationalversammlung Theil, ging, nur durch den plötzlichen Sturz Robespierre's der Guillotine entronnen, eine Zeitlang nach Amerika, begünstigte als ein alter Freund Bonaparte's den Staatsstreich des 18. Brumaire, zog sich aber vom öffentlichen Leben zurück, als Bonaparte sich zum Kaiser machte. Napoleon ernannte ihn zum Grafen, Ludwig XVIII. zum Pair. Er starb am 25. April 1820. Seine gesammelten Werke erschienen 1820 in acht Bänden und wurden seither wiederholt aufgelegt.

Verneinung nicht blos der theologischen Sittenlehre, sondern ebensosehr des vermeintlich angeborenen moralischen Sinnes ist auch Volney's Grundgedanke. Die Vorrede spricht bestimmt aus, daß die Sittenlehre lediglich Naturwissenschaft sei, von streng mathematischer Beweis- und Ueberzeugungskraft. Die zweite Auflage legt auf diese Ansicht noch volleren Nachdruck; sie verändert den Titel und nennt sich La loi naturelle ou Principes physiques de la morale déduits de l'organisation de l'homme et de l'univers (in zwölf Kapiteln). Aber auch hier bleibt das Können sehr bedenklich hinter dem Wollen zurück. Wir werden nicht in feste und entscheidende physiologische Thatsachen und Erfahrungen eingeführt, sondern bleiben auf der Oberfläche allgemeiner, abgezogener metaphysischer Begriffe. An die Spitze wird der Begriff des Naturgesetzes gestellt, als der regelmäßigen und ständigen Ordnung der Dinge. Diesem Naturgesetz sei auch der Mensch unterworfen; sündige er gegen dasselbe, so thue er es zu seinem Schaden; beobachte er es, so erhalte und hebe er sein Dasein. Dieses Naturgesetz des Menschen, fährt Volney fort, ist allerdings die Selbstliebe (l'égoisme c'est à dire l'amour de soi); nur kommt es darauf an, daß dieses Gesetz richtig verstanden und angewendet werde. Wenn man unter Selbstliebe die Neigung verstehe, Andern zu schaden, so sei das eben nicht mehr Selbstliebe, sondern Haß gegen Andere. Die richtige Selbstliebe schließt vielmehr von Hause aus die Nothwendigkeit, Anderen nicht zu schaden, in sich; wir wollen, daß auch wir nicht von Anderen Schaden erleiden. Daher ist diese Selbstliebe nicht der Feind des Gemeinwohls, sondern dessen Stütze (Kap. III). Durch diese nothwendige und unverbrüchliche Beziehung des Einzelnen auf das Ganze sind alle Vorstellungen von Gut und Uebel, Tugend und Laster, Recht und Unrecht, Wahrheit und Irrthum, Erlaubt und Verboten, sicher bestimmt. Tugend nennen wir die Ausübung nur solcher Handlungen, welche, wie dem Einzelnen, so auch der Gesammtheit nützen; Sünde ist jede Handlung, welche die Erhaltung und Vervollkommnung des Einzelnen und der Gesammtheit beeinträchtigt. Die Tugenden zerfallen daher in drei Klassen, in

Tugenden des Menschen in Bezug auf sich selbst, in Bezug auf die Familie, in Bezug auf Staat und Gesellschaft. In jene erste Klasse gehört Klugheit und Weisheit, Maß und Besonnenheit, Muth, Fleiß, Reinlichkeit; in die zweite Klasse gehört Sparsamkeit, Vater-, Gatten-, Kindes- und Geschwisterliebe, das richtige Verhalten von Herrschaft und Gesinde; die Grundlage der dritten Klasse ist die Gerechtigkeit, von welcher alle übrigen gesellschaftlichen und staatlichen Tugenden nur verschiedene Formen und Daseinsäußerungen sind. In den Leidenschaften sieht Volney, im Gegensatz zu Helvétius, ein die Sittlichkeit zerstörendes Princip. Die Gerechtigkeit ist die unerläßlichste Tugend, weil der Mensch nach Gleichheit, Freiheit und Eigenthum (égalité, liberté, propriété) strebt (Kap. XI). Gleich sind die Menschen, weil das Wesen der Menschen gleich ist und nur die Mittel seiner Entwicklung verschieden; frei sind die Menschen, weil kein Mensch von Natur aus dem andern unterworfen ist; Recht auf Eigenthum hat Jeder, weil Jeder der volle Herr seines Körpers und des Ertrags seiner Arbeit ist. Alle Weisheit, alle Vollendung, alles Gesetz, alle Tugend besteht in den drei Hauptlehren: „Erhalte dich, Unterrrichte dich, Mäßige dich;“ und diese drei Lehren laufen in dem höchsten Grundgesetz zusammen: „Lebe für deinen Nächsten, auf daß er für dich lebe.“

Das zweite berühmte Werk Volney's, „Die Ruinen“ (1791), ist die Anwendung dieser Lehren auf das Leben der Geschichte, unter Zuhülfenahme poetischer Fictionen und mit viel Declamation. Die Liebe des Menschen zu sich selbst, das Verlangen nach Wohlbefinden, der Widerwille gegen den Schmerz sind, nach Volney, die wesentlichen und uranfänglichen Triebfedern gewesen, welche den Menschen aus seinem rohen Naturzustand herausrissen, ihn schöpferisch machten, ihn zur Gesellschaft, zur Wissenschaft, zur Kunst, zum Genuß führten; die Ueberstürzung der Selbstliebe in blinde Regellosigkeit der Begierde, und deren Tochter, die Unwissenheit, wurden die Quelle aller Uebel, welche die Welt verwüsteten. Volney träumt in diesem Buch den Traum, den damals die Edelsten träumten; er sieht in der französischen Revolution den Versuch, die Vernunft-

herrschaft zu verwirklichen. „Die geschlagene Minderheit der Bevorzugten ruft: „Alles ist verloren; das Volk ist aufgeklärt;“ das Volk aber sagt: „Alles ist gerettet; denn da wir aufgeklärt sind, so werden wir unsere Kraft nicht mißbrauchen, wir wollen nur unser Wohl; wir haben Rachegefühle, wir vergessen sie; wir waren Sclaven, wir werden befehlen können; wir wollen nichts als frei sein und die Freiheit ist nichts als Gerechtigkeit“ (Kap. XV).

Wissenschaftlich sind die Moraltractate von Saint-Lambert und Volney nicht viel bedeutender als die Bücher von La Mettrie und Helvétius. Aber sie sind reiner in ihrer Gesinnung.

Ueber diese dürftigen Versuche ist in der Sittenlehre auch heut noch nicht der Materialismus hinausgekommeu. Will der Materialismus einen Beweis seiner Lebenskraft geben, so liegt hier seine nächste und bedeutendste Aufgabe.

Achtes Kapitel.

Der Bruch mit dem Klassicismus.

Barthélemy. Letourneur. Mercier. Sedaine. — Lully und Rameau, Philidor und Gretry. — Soufflot. Greuze. C.-J. Vernet.

Die französische Kunst und Dichtung in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts hat in keiner Richtung bleibende Schöpfungen hervorgebracht; aber geschichtlich ist sie ein äußerst treuer Spiegel der vorwaltenden Stimmungen und Zustände. Selten liegen die Fäden der künstlerischen Entwicklung so offen wie in diesem Zeitalter vor Augen.

Mehr und mehr zerbröckelte das Gebäude der alten Monarchie; immer mächtiger erhob sich der dritte Stand, das wohlhabende und gebildete Bürgerthum. Es ist überraschend und doch durchaus naturgemäß, daß, dieser staatlichen und gesellschaftlichen Wendung entsprechend, auch der Klassicismus, der künstlerische Abglanz jener Monarchie, täglich mehr verfällt und nur noch von den Resten der nachwirkenden Ueberlieferung zehrt, und dagegen jene Kunstarten, welche ausschließlich in der Darstellung des häuslichen und bürgerlichen Lebens wurzeln, entschieden in den Vordergrund treten.

Und zwar zeigt sich diese bedeutsame Wendung in allen drei Künsten, in der Dichtung, in der Musik, und in der bildenden Kunst, zu gleicher Zeit und in gleicher Stärke.

Wie stolz und siegesbewußt war einst die Tragödie Corneille's und Racine's gewesen! Jetzt hat die Tragödie des französischen Klassicismus den Glauben an sich selbst verloren. Ueberall rathloses Schwanken; kein sicherer Schritt, der Boden wankt unter den Füßen. Man ist den alten Formen und Anschauungen entwachsen; und doch ist die Zeit noch nicht reif genug, ein bahnbrechendes Neues zu finden. Voltaire ist der Einzige, welcher in der Tragödie genannt werden kann, und auch seine dramatische Blüthezeit ist bereits vorüber. Einerseits eine Anzahl von Dramatikern, welche Voltaire nachhinken und nachlallen und ihre innere Unpoesie durch philosophischen Aufputz und pathetische Declamation zu verdecken suchen; wie Marmontel, La Harpe, Saurin, Lemierre, de Belloy. Andererseits der dilettantische Versuch, die Regeln und Gesetze des Klassicismus durch das Zurückgreifen auf Sophokleische oder Shakespeare'sche Formen zu läutern und zu beleben. Ducis, welcher mit engstem Anschluß an Sophokles einen Oedipus auf Kolonos schrieb (1778—97), bearbeitete auch Shakespeare's Hamlet (1769), dann Romeo, König Lear, Macbeth und Othello (1792).

Ohne Zweifel hängt es grade mit diesen Bewegungen der dramatischen Dichtung auf's genauste zusammen, daß jetzt auch von Seiten der französischen Wissenschaft sehr beachtenswerthe Schritte

geschahen, ein richtigeres Verständniß der Alten und Shakespeare's vorzubereiten.

Schon arbeitete der Abbé Barthélemy an seinen anziehenden Schilderungen aus dem Leben der Griechen, welche 1788 unter dem Titel „Voyage du jeune Anacharsis“ erschienen. Obgleich selbst noch vielfach durch die Brille der französischen Zopfzeit gefärbt, haben sie doch wesentlich dazu beigetragen, nicht blos die althergebrachten Ansichten von der unbedingten Trefflichkeit der französischen Kunst und Literatur bei den Franzosen von Grund aus zu erschüttern, sondern auch jene jugendfrische Begeisterung für antike Lebensformen hervorzurufen, welche ein so hervorstechender Zug der ersten Jahre der französischen Revolution ist.

Und immer lauter und allgemeiner wurde zugleich die Bewunderung Shakespeare's in Frankreich; so laut und allgemein, daß Voltaire, der doch selbst als einer der Ersten die Aufmerksamkeit auf Shakespeare gelenkt hatte, darin eine ernste Gefahr für den guten Geschmack sah und nachdrücklich wiederholte, was er seit Jahrzehnten über Shakespeare namentlich Ungünstiges gesagt hatte. Bereits 1746 veröffentlichte Delaplace die erste französische Uebersetzung Shakespeare's; freilich noch ebenso unzulänglich und dem eigensten Geist des Dichters fremd wie zwanzig Jahre später in Deutschland die Wieland'sche Uebersetzung, aber nichtsdestoweniger voll Begeisterung und von weittragender Wirkung. Selbst in England hatte man bis dahin nur selten so von Shakespeare gesprochen, wie Delaplace in seiner Vorrede von Shakespeare sprach; doch mischt auch er mit der Bewunderung manchen Tadel im Sinne Voltaire's. „Nie hat ein Dichter,“ sagt diese Vorrede, „mit mehr Gewalt über die Leidenschaft geherrscht; nie hat ein Dichter sein Reich weiter ausgebreitet. Er bewegt, er entflammt, er beruhigt die Leidenschaften, ganz ohne Anstrengung, ganz nach seinem Belieben; ohne viel Vorbereitung und fast unmerkbar führt er uns immer sicher zu seinem Ziel. Das Herz wird erschüttert, wir seufzen, unsere Thränen rinnen; und zwar immer in dem Augenblick, wo er es will. Zugleich aber gebietet er mit derselben Gewalt

über die Leidenschaften, die diesen erschütternden Empfindungen grad entgegengesetzt sind; die verschiedenen Lächerlichkeiten des menschlichen Wesens empfangen von seinem Pinsel so feine und lachende Züge, wie die Tugenden und Laster majestätische und ergreifende. Er ist ebenso ausgezeichnet im Kaltsinn der Betrachtung wie im Feuer der Leidenschaft; seine Aussprüche und Gefühle sind nicht allein den gegebenen Charakteren und Situationen durchaus natürlich und angemessen, sondern mit der wunderbarsten Kunst ebnen sie auch immer alle Schwierigkeiten, welche sich dem Fortgang der Handlung entgegenstellen.“ Und im Jahre 1776 wurde von Letourneur, welcher bereits Young, Sterne und Richardson übersetzt hatte, eine neue Shakespeareübersetzung veröffentlicht. Und nun hören wir Worte noch höherer Begeisterung: Letourneur nennt Shakespeare le dieu de la tragédie und behauptet — was Voltaire besonders kränken mußte — der wahre Shakespeare sei bis jetzt in Frankreich unbekannt gewesen. „Niemals hat ein Mensch,“ sagt das Widmungsschreiben an den König, „so tief in den Abgrund des menschlichen Herzens geschaut als Shakespeare; nie hat einer so die Leidenschaften die Sprache der Natur sprechen lassen. Fruchtbar wie die Natur selbst, hat er seinen Personen jene erstaunende Mannichfaltigkeit der Charaktere gegeben, welche die Natur den Menschen gegeben hat. Er hat die Natur überall ergriffen, wo er sie fand; er hat alle geheimsten Herzensfalten bloßgelegt, ohne doch je die Grenzen der Wahrheit zu überschreiten.“ Meister berichtet in der Literarischen Correspondenz (15. März 1776), daß diese Uebersetzung von allen besten Köpfen mit wärmster Theilnahme aufgenommen wurde. Sedaine z. B., der treffliche Dramatiker, sei mehrere Tage in einer Art von Trunkenheit gewesen, die schwer zu schildern, aber leicht zu begreifen sei.

Der Klassicismus in seiner bisherigen unbedingten Macht und Alleinherrschaft war zu Grabe getragen.

Man sieht diese tiefe Wandlung der Kunstansicht sowohl in allen kritischen Aeußerungen jenes Zeitalters, wie in der Art der Dichtwerke, welche jetzt fast ausschließlich zu Ansehen gelangten.

Hatte Diderot schon in seinem leichtfertigen Jugendroman die Tragik des französischen Klassicismus mit dem derbsten Spott angegriffen und hatte er diese Angriffe später in seinen dramaturgischen Abhandlungen wiederholt, so hatte er nicht blos in Deutschland an Lessing, sondern auch in Frankreich selbst seitdem zahlreiche Bundesgenossen gefunden. Rousseau schreibt in der Neuen Heloise (Th. 2, Brief 17): „Es ist zu viel Rede und zu wenig Handlung auf der französischen Bühne; vielleicht ist der Grund dieser Erscheinung, daß in der That der Franzose noch mehr spricht als er handelt, oder daß er wenigstens einen größeren Werth auf das legt, was man sagt, als auf das, was man thut. . . . Corneille und Racine mit all ihrem Genie sind doch auch nur solche Sprecher (parleurs); ihr bester Nachfolger wird Derjenige sein, welcher, den Engländern nacheifernd, die Handlung selbst in Scene zu setzen wagen wird. Gewöhnlich geschieht Alles nur in gutgesetzten tönenden Dialogen; und die erste Sorge jedes Sprechenden ist immer die Sorge zu glänzen. Fast Alles wird in allgemeinen Maximen ausgesprochen. So bewegt die Handelnden sein mögen, immer denken sie mehr an das Publikum als an sich selbst; eine Sentenz kostet ihnen weniger als eine Empfindung. Mit Ausnahme der Stücke Racine's und Molière's ist das Ich aus der französischen Dramatik fast ebenso gewissenhaft verbannt als aus den Schriften der Jansenisten, und die Sprache der menschlichen Leidenschaften sagt, fast ebenso bescheiden als diejenige der christlichen Demuth, in diesem Theater nur Man. — Die lebhaftesten Situationen lassen nie eine schöne Anordnung feiner Rede und eleganter Stellung vergessen; und wenn sich Einer in der Verzweiflung den Dolch in das Herz stößt, so will er nicht nur mit aller Decenz einer Polyxena fallen, sondern fällt lieber gar nicht. . . . Dies Alles kommt daher, daß der Franzose auf der Bühne nicht das Natürliche und Täuschende, sondern lediglich Geist und Gedanken sucht. Er wünscht angenehme Unterhaltung aber nicht Naturwahrheit; er will nicht in Illusionen versetzt, sondern nur ergötzt sein. Der Schauspieler ist für ihn immer der Schauspieler, nicht die Person, welche er dar-

stellt; und wie man in der dargestellten Person nur den Schauspieler sieht, so sieht man im Drama nur den Verfasser.“ Und bald stellte sich auch Beaumarchais nicht nur mit einem Theil seiner Dichtungen, sondern auch mit geistvollen dramaturgischen Abhandlungen in dieselben Reihen.

Im Jahr 1773 erschien Sebastien Mercier's Buch „Du théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique“, welches alle diese Anklagen zusammenfaßte und in System brachte. „Unser Theater,“ sagt bereits das einleitende Widmungsschreiben, „hat niemals unserem Boden angehört; es ist ein schöner Baum Griechenlands, in unser Klima verpflanzt und in diesem entartet. Seltsamer Geschmack, ein altes Theater zu verunstalten, anstatt ein neues zu bauen, das zu der Nation, zu welcher man spricht, im engsten Bezug steht. Nothwendig muß sich daher diese Geschmacksrichtung ändern, wenn Frankreich in Wahrheit ein Theater haben will. Ist unsere stolze und vielgerühmte Tragik nichts als ein hohler Schatten, mit Gold und Purpur überkleidet, ohne alle Naturwahrheit, so ist es Zeit, daß die Wahrheit und der moralische Endzweck endlich den Sieg gewinne und daß die Darstellung des bürgerlichen Lebens endlich jenen gleißenden und lügnerischen Pomp verdränge, welcher bis jetzt auf unserer Bühne geherrscht hat.“ Ja, Mercier, der dramomane, wie ihn die Literar. Correspondenz nennt, die ihn geringschätzig als ungeschickten Nachtreter Diderot's behandelt, deckt sogleich die politische Seite dieser Frage auf, wenn er hinzusetzt, diese Dichtung erweitere nur noch mehr die unmenschlichen Trennungen, welche die Gesellschaft erzeugt habe; Sache der Dichtung sei es vielmehr, diese Trennungen zu mildern und aufzuheben, aber freilich setze sich der Dichter, welcher für das Volk schreibe, der Gefahr aus, für einen Mann des Volkes gehalten zu werden. Das Buch selbst ist die nähere Ausführung dieser scharfen Verneinungen. Was ist es für eine tiefgehende Wandlung aller hergebrachten Anschauung und Empfindungsweise, wenn hier (S. 30) die französische Tragik des Klassicismus nur eine Art von ernsthaftem Possenspiel, une sorte de farce sérieuse, genannt wird, die zwar mit

einer gewissen, das Ohr ergötzenden Schönrednerei geschrieben sei, aber doch der Nation weder etwas sage, noch etwas sagen könne! Racine wird auf's äußerste, oft sehr ungerecht bekämpft, Boileau heißt eine kalte kleinliche Seele, von Molière findet nur der Tartuffe Gnade.

Kühnen Neuerern wie Mercier schwebte als das zu erstrebende Ideal unstreitig eine neue Tragödie vor, die zwar von den Fesseln des französischen Klassicismus befreit sei, jedoch durchaus innerhalb der Würde und der Strenge des hohen Stils stehe. Schön und feinsinnig sagt Mercier (S. 256): „Wenn ein unabhängiger und stolzer Dichtergenius wie Aeschylus und Shakespeare die ersten Grundlagen unseres Theater gelegt hätte, wie würde er auf dem Boden, den er zu bebauen hatte, seinem Werk einen ganz anderen Umfang gegeben haben, anstatt der engen Grenzen, welche jetzt die Kunst vernichten; und käme noch jetzt ein solcher Genius, welcher der französischen Bühne eine neue Gestalt gäbe, alle fremde und verzerrte Ausschmückung beseitigte und nach einem neuen unbekannten Plan arbeitete, wer kann zweifeln, daß er eine Bühne errichten würde, die, wenn nicht feiner und sorgfältiger durchgeführt, so doch jedenfalls wahrer, pathetischer, nützlicher wäre?“ Und von diesem Gesichtspunkte ist es höchst bedeutsam, daß Mercier sein Auge auf die deutsche Literatur gerichtet hielt und im Jahre 1802 die Cramer'sche Uebersetzung von Schiller's Jungfrau von Orleans herausgab, wobei er in der Vorrede sagt: Heureux celui qui connaît le cosmopolitisme littéraire! Il se jette dans les grandes compositions de Shakespeare et de Schiller. Allein in Frankreich war die Zeit für eine solche neue Tragödie hohen Stils noch nicht gekommen. An die Stelle der hohen Tragödie des Klassicismus trat hier nun die ausgesprochenste Vorliebe für das rührende Familiendrama. Nicht blos die dramaturgischen Abhandlungen Diderot's befürworten diese Gattung auf's wärmste, sondern selbst Mercier mußte, wenn auch widerstrebend (S. 94), in dieses Lob einstimmen und auch seinerseits (S. 326) die dramatischen Dichter zunächst an Richardson, Fielding und Marivaux weisen.

So hat er denn auch selbst neben historischen Dramen in Prosa, wie Jean Hennuyer (1772), vorzüglich bürgerliche Rührstücke geschrieben, wie La brouette du vinaigrier, die Geschichte des armen jungen Mannes, der sich die reiche Geliebte glücklich erwirbt, und Jenneval (1769), eine neue Version von Lillo's Kaufmann von London.

So dürftig und unzulänglich daher auch diese französischen Familien- und Sittengemälde aus der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts rein künstlerisch sind, geschichtlich ist es von großer Bedeutung, daß jene Anfänge, welche sich bereits in den vorangehenden Jahrzehnten in der Entstehung des weinerlichen Lustspiels und in der Empfehlung und Nachahmung des bürgerlichen Trauerspiels der Engländer erhoben hatten, jetzt über den schwindenden Klassicismus so siegreich die Oberhand gewannen. Tonangebend blieb Diderot. Dichterisch aber am hervorragendsten war Sedaine (1719—97), dessen Le philosophe sans le savoir (1765) ebensosehr durch die Natürlichkeit der Form wie durch die schlichte Bürgerlichkeit der Gesinnung rührt und erfreut. Und bald tauchten von allen Seiten eine Anzahl anderer jetzt völlig veralteter Stücke auf, in denen freilich der matte Reiz des Empfindsamen und Weinerlichen und die gegen die bestehenden Standesverhältnisse feindlich aufgeregte Tugendsalbung die tiefere Begeisterung und künstlerische Erhebung ersetzen muß, die aber dennoch, weil aus dem tiefsten Kämpfen der Zeit herausgewachsen, in Uebersetzungen und Bearbeitungen den Weg durch die ganze Welt fanden.

Auch die Kunst der dramatischen Darstellung wurde von diesen vordringenden Neuerungen berührt. Goethe erzählt im elften Buch von Wahrheit und Dichtung, daß sich dem Schauspieler Lekain, der seine Helden mit besonderem theatralischen Anstand, mit Erholung, Erhebung und Kraft spielte, und sich vom Natürlichen und Gewöhnlichen entfernt hielt, der Schauspieler Aufresne entgegenstellte, der aller Unnatur den Krieg erklärte und in seinem tragischen Spiel die höchste Wahrheit auszudrücken suchte. Goethe setzt hinzu: „Dieses Verfahren mochte zu dem des übrigen Pariser Theater-

personals nicht passen. Er stand allein, jene hielten sich aneinander geschlossen, und er, hartnäckig auf seinem Sinn bestehend, verließ lieber Paris und kam nach Straßburg. Dort sahen wir ihn die Rolle des August im Cinna, des Mithridat und andere dergleichen mit der wahrsten natürlichen Würde spielen. Als ein schöner großer Mann trat er auf, mehr schlank als stark, nicht eigentlich von imposantem, aber von edlem, gefälligem Wesen. Sein Spiel war überlegt und ruhig, ohne kalt zu sein, und kräftig genug, wo es erfordert wurde. Er war ein sehr geübter Künstler, und von den Wenigen, die das Künstliche ganz in die Natur und die Natur ganz in die Kunst zu verwandeln wissen. Diese sind es eigentlich, deren mißverstandene Vorzüge die Lehre von der falschen Natürlichkeit jederzeit veranlassen.“ Was in Frankreich in Dichtung und Schauspielkunst in dürftigen Anfängen stecken blieb, kam in Deutschland zum künstlerischen Abschluß in Lessing, Ekhof und Schröder.

Und kündigt sich nicht auch derselbe frischere Zug der Zeit in der Lust an landschaftlichen Naturschilderungen an, welche jetzt als eine sehr beachtenswerthe Erscheinung mehr und mehr in die französische Literatur treten? Allerdings war das erste Zeugniß dieser neuen Gefühlsweise nur die Einführung der sogenannten beschreibenden Dichtung, jener von Lessing so herb gegeißelten Abart, welche nicht begreift, daß die Dichtung es nicht mit der Aufzählung des räumlichen Nebeneinanders, sondern lediglich mit dem Nacheinander der lebendig bewegten Handlung zu thun hat. Die Jahreszeiten von Saint-Lambert, die Fasten von Lemierre, die Gärten von Delille waren wesentlich Nachahmungen Pope's und Thomson's, und diese Nachahmungen bleiben nicht nur hinter Lucrez, Vergil und Ovid, sondern selbst weit hinter ihren nächsten Vorbildern zurück. Was Chateaubriand treffend von Delille's Uebersetzung der Georgica gesagt hat, sie gleiche einer Copie Raffael's von Mignard, einer Copie Poussin's von Watteau, das gilt von allen diesen Dichtungen, welche so widerlich süßlich und zu gleich so dürftig und empfindungslos sind, daß man aus jeder Zeile heraushört, wie diese vermeintlichen Dichter nicht gemüthvolle Menschen sind,

deren ganzes Herz an Dorf und Volk, an Feld und Wald, Frühling und Sommerleben hängt, sondern gespreizte Städter, denen eine gutgemalte Operndecoration lieber als die grüne sonnenwarme Natur ist. Doch neben und über diesen beschreibenden Dichtern steht bereits Rousseau, der nach langer Zeit zuerst wieder ein fühlendes Auge für die landschaftliche Natur hatte und damit dem menschlichen Empfinden und Dichten unverlierbare und doch seit langer Zeit verlorene Welten wiedergewann.

Ganz dieselbe Abkehr von der steifen Unnatur des Klassicismus zu Wahrheit und Natürlichkeit zeigt der gleichzeitige Entwicklungsgang der französischen Musik.

Schon aus Italien hatte die Oper die verhängnißvolle Bestimmung mitgebracht, wesentlich große Hoffestlichkeit zu sein. Unter Ludwig XIV. blieb diese höfische Bestimmung auf's strengste gewahrt; selbst als die italienische Oper diese Anfänge längst überwunden hatte, und selbst als vom König die Erlaubniß ertheilt war, auch öffentlich gegen Eintrittsgeld Opern aufführen zu dürfen.

Jean-Baptiste Lully (1633—78), ein geborener Florentiner, der Begründer und Beherrscher der großen französischen Oper, steht durchaus unter dem Formprincip der gleichzeitigen französischen Tragik. Die meist von Quinault geschriebenen Texte sind mythologische Tragödien, die Musik ist rein recitativisch, vor Allem auf pathetische Declamation ausgehend, ohne alle selbständige Bedeutung des Orchesters. Je trockner die Musik war, um so unumgänglicher wurde zur Erhöhung des festlichen Eindrucks der verschwenderische Aufwand äußerer Mittel; das Ballet und die Pracht und Mannichfaltigkeit der Costüme, Decorationen, Maschinerien und Aufzüge. Grimm, der Verfasser der Literarischen Correspondenz, ein feiner Musikkenner, persiflirte 1753 in seiner geistvollen Satire „Der kleine Prophet von Böhmischbroda“ diese Lully'sche Oper höchst ergötzlich in folgender Weise: „Und ich gewahrte Tänzer und Springerinnen ohne Maß und Ziel. . . . Und alle Augenblicke störten ihre Tänze die Schauspieler, und wenn diese im besten Aufsagen waren, dann langten die Springerinnen an und man verwies die

Redenden in einen Winkel, um den Springerinnen Platz zu machen, ungeachtet die Feier für die Redenden bestimmt war; und wenn sie wieder einmal was zu sagen hatten, dann gestattete man ihnen in die Mitte vorzutreten, wohlverstanden unter der Bedingung, sich wieder in den Winkel zu verkriechen wenn sie ihr Herz ausgeschüttet hätten. — Und so langweilte ich mich zweiundeinehalbe Stunde lang, indem ich einer Sammlung von Menuets und Arien zuhörte, so sie Gavotten nennen, und von anderen, so sie Rigaudons und Tambourins und Contredansen nennen; und dies Alles untermischt mit Kirchengesang, so wie wir ihn in Böhmen noch bei der Vesper singen bis auf den heutigen Tag, und mit ein paar Gassenhauern, welche ich habe spielen hören in den Vorstädten Prags. . . . Und ich merkte, so was heiße in Frankreich eine Oper, und ich zeichnete mir das in meine Schreibtafel, um's nicht wieder zu vergessen" (Kap. VII f.).

Auch Jean-Philipp Rameau (1683—1764), der Vielgerühmte, stand im Wesentlichen noch auf derselben Stufe; nur war er in der harmonischen Behandlung reicher und mannichfaltiger und im Gesang und in der Instrumentation von größerer Selbständigkeit und Detailmalerei. Aus den übereinstimmenden Beurtheilungen Grimm's, Diderot's und Rousseau's erhellt deutlich, daß die Oper Rameau's nur eine erweiterte Ausbildung, nicht aber eine Umgestaltung der Lully'schen Oper war.

Es ist bekannt, daß die Umgestaltung der großen französischen Oper nicht von Frankreich selbst ausgegangen ist, sondern ihren Ursprung in dem berühmten Kampf der Gluckisten und Piccinisten hat, welcher in den siebziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts ganz Paris auf's leidenschaftlichste bewegte. Während die Anhänger Gluck's, des großen deutschen Musikers, und die Anhänger Piccini's, des damals angesehensten italienischen Componisten, sich erbittert gegenüberstanden, fehlte es nicht an einer dritten Partei, welche sich des Einflusses Beider zu erwehren und die alte französische Art und Kunst in ungeschwächter Geltung zu erhalten suchte. Es gelang nicht. Lully und Rameau wurden zurückgedrängt. Gluck blieb Sieger.

Inzwischen war aber dennoch auch in Frankreich selbst ein sehr bedeutsames musikalisches Ereigniß geschehen.

Wie in der Dichtung das bürgerliche Drama, so erhob sich in der Musik das bürgerliche Singspiel.

Es war längst vorbereitet durch das Vaudeville, welches René Lesage, der Verfasser des Gil Blas, zu Anfang des Jahrhunderts auf dem Pariser Jahrmarkt (théâtre de la foire) aus der Taufe gehoben hatte. Von 1712—36 waren von Lesage den acteurs forains über hundert kleine Singpossen geliefert worden, in welchen er die bunte Welt seines Romans in Scene setzte und eine lachenerregende Heerschau der Schwächen der zeitgenössischen Gesellschaft abhielt. Seine Nachfolger, wie Panard, welche unter dem Einfluß der gleichzeitigen ernsteren und rührseligen Komik standen, mischten dann moralisirende Weisen in die heitern Klänge des Lesage'schen Vaudevilles und allmählich lenkte dasselbe in die Tendenzen der neuen bürgerlichen Dramatik ein.

Ein weiterer Anstoß kam dann von außen. Eine Gesellschaft italienischer Sänger hatte im August 1752 die Erlaubniß erhalten, im Saal der großen Oper komische Opern aufzuführen; sie gewannen dergestalt den allgemeinsten Beifall, daß die bedrängten französischen Sänger und Musiker nicht ruhten, bis sie im März 1754 die polizeiliche Ausweisung derselben durchgesetzt hatten. Die Männer der neuen Zeit, namentlich Grimm, Diderot und Rousseau standen mit lebhafter Parteinahme auf der Seite der Italiener. Was dieses Bündniß hervorrief, war nicht blos der Reiz der gefälligeren und ausgebildeteren italienischen Musik und Gesangskunst, sondern noch mehr das Gefühl der inneren Verwandtschaft, die Erkenntniß des gleichen Strebens nach dem Natürlichen und Einfachen. Die Opera buffa suchte sich in derselben Weise von der Zwingherrschaft der Opera seria zu befreien, wie die neue Dramatik von der Zwingherrschaft des französischen Klassicismus. Daher wurde sogleich die Selbstthätigkeit rege. Es erstand die eigentliche komische Operette, das Singspiel. Rousseau componirte im Sommer 1752 den Dorfwahrsager, Le devin du

village, welcher am 18. und 24. October desselben Jahres in Fontainebleau vor dem König, und am 1. März 1753 in der großen Oper gegeben wurde und überall die beifälligste Aufnahme fand. Dichter wie Favart, Sedaine und Marmontel, Componisten wie Duni, Monsigny und Philidor bildeten diese Anfänge glücklich weiter. Der eigentliche Meister der komischen Oper aber wurde Grétry.

André-Ernest Grétry (1741—1813), in Lüttich geboren, ein bewegliches und anmuthiges, wenn auch nicht tiefes Naturell, hatte sich durch einen achtjährigen Aufenthalt in Italien auf's trefflichste vorgebildet, als er 1767 in Paris mitten in diese musikalischen Wirren und Kämpfe hineintrat, sich sogleich der neuen Gattung bemächtigte, und 1768 seine Oper „Le Huron" zur Aufführung brachte. Der Erfolg war glänzend, und jede neue Schöpfung seines außerordentlich fruchtbaren Talents war ein immer neuer Triumph. Erst jetzt konnte man auch in der französischen Musik von Wahrheit und dramatischer Individualisirung sprechen.

Otto Jahn sagt im Leben Mozart's (Th. 2, S. 212) über Grétry: „Das wesentliche Mittel, wodurch er diese Wahrheit und Individualisirung zu erreichen strebte, war der Gesang, die Melodie; diese gefällig, singbar und ausdrucksvoll zu bilden hatte er den Italienern abzulernen gesucht, wie er auch die dort üblichen Formen, aber mit Freiheit anwendete. Mit dieser Sorgfalt für die Melodienbildung in Wohlklang und Ausdruck verband er die größte Aufmerksamkeit auf das Wort, auf richtige, scharf accentuirte Declamation, und eine Betonungsweise, welche auch dem Geistreichen sein Recht widerfahren ließ. Dies gab seiner musikalischen Ausdrucksweise etwas Lebendiges und Pikantes und brachte in der Musik ein wesentlich nationales Element zur Geltung, das am prägnantesten im Vaudeville ausgesprochen ist. Die ausdrucksvolle Melodie des Gesanges ist aber auch fast allein von ihm ausgebildet worden; andere Mittel, wie die einer reichen und gewählten Harmonie, kunstvolle Begleitung, Instrumentaleffecte, verschmähte er zwar nicht durchaus, aber er gebrauchte sie selten und wie Neben=

dinge, denen man keinen großen Werth beilegen dürfe. Allein selbst diese Simplicität, die wohl auch an Dürftigkeit grenzt, konnte zu jener Zeit nur dienen, seine wirklich vortrefflichen Eigenschaften um so glänzender wirken zu lassen und seine Musik populär zu machen. Und das war sie in einem seltenen Maße. Es ist begreiflich, daß die Encyklopädisten, die zugleich Vertreter der italienischen Musik waren, in ihm den Mann gefunden hatten, der mit der Schönheit und dem Wohlklang der Italiener Wahrheit und charakteristischen Ausdruck vereinigte. Rousseau dankte ihm, daß er durch seine Musik ihm das Herz wieder für Empfindungen geöffnet habe, denen er es nicht mehr zugänglich geglaubt hätte. Grimm, der ihn gleich anfangs mit lautem Beifall empfangen hatte, erklärte, während der Streit der Gluckisten und Piccinisten auf's heftigste entbrannt war, Kenner und Laien seien einig, daß kein Componist mit solchem Glück wie Grétry italienische Melodie dem Charakter der französischen Sprache anzupassen und den Geschmack der Nation durch Feinheit und Geist in allen Motiven zu befriedigen gewußt habe. Und mit welchem Enthusiasmus nahm das ganze Publikum seine Musik auf! Viele seiner Opern, wie Zemire und Azor, wanderten durch ganz Europa, und sicherlich hat Grétry auf die Bildung des musikalischen Geschmacks überhaupt einen wesentlichen Einfluß geübt."

Und genau derselbe Entwicklungsgang kehrt auch in der bildenden Kunst wieder. Auch hier das ernste Streben, mit den alten Ueberlieferungen und Anschauungen entschieden zu brechen. Auch hier in den Schöpfungen des hohen Stils dieselbe unklare Gährung; und auch hier dasselbe tief bedeutsame Hervortreten der Genremalerei, wie in der Dichtung das Hervortreten des bürgerlichen Dramas und in der Musik das Hervortreten des Singspiels.

Denken wir an die Versuche, die Tragödie des französischen Klassicismus durch die strenge Nachbildung griechischer Tragik heben und läutern zu wollen, so ist es eine äußerst lehrreiche Parallele, daß wir den hohen Stil der bildenden Kunst denselben streng antikisirenden Weg einschlagen sehen. Vor Allem in der Baukunst. Man fühlt, daß man nicht mehr im leeren, aber prunkvollen

Palaststil Ludwig's XIV. noch selbst in dem behaglichen Rococo der Regentschaft bauen kann; diese Stilarten entsprangen aus einer Machtfülle und Selbstgewißheit der Aristokratie, welche dem jetzigen Geschlecht bereits wie traumhafte Märchen eines verschwundenen goldenen Zeitalters klangen. Und doch ist Alles noch zu kämpfend und unfertig, als daß sich aus diesen Wirren bereits ein neuer abgeschlossener Baustil herausringen könnte; am allerwenigsten aber hat man Sinn für die großen Wunderwerke der heimischen mittelalterlichen Bauten, da man im Mittelalter nur noch einen mit allen Kräften zu bekämpfenden Feind zu sehen gewohnt ist. Eben war das Alterthum wieder näher gerückt worden durch Piranesi's Nachbildungen antiker Architektur und Ornamentik und vor Allem durch die Ausgrabungen in Pompeji und Herculanum. Der Jesuit Laugier ruft 1753 in seinem Essai sur l'architecture die verwilderte Baukunst wieder zu Einfachheit und Wahrheit, Cochin richtet 1754 im Mercure den gleichen Ruf an die Kleinkünste. Die entscheidende That geschah durch Soufflot, welcher 1755 in seinem Bau des Pantheon zu Paris zu der möglichst treuen, wenn auch noch sehr äußerlichen Nachahmung der römischen Baukunst zurückkehrt. Und dieses Formprincip macht sich auch in der Bildhauerei in Pigalle und in der Malerei in Vien geltend, welche, trotz aller nachklingenden Verwilderung und Manierirtheit, doch unverkennbar die Vorläufer der antikisirend akademischen Richtung David's sind.

Mode und Kunstgewerbe folgte. Am 1. Mai 1763 schreibt Grimm in seiner Correspondenz: „Die Umwälzungen, welche sich den Künsten günstig zeigen, verdienen ebenso beachtet zu werden wie die Umwälzungen, welche zu ihrem Verderb und Verfall führen. Der bizarre Geschmack in den Ornamenten und in der Form und Zeichnung des Geschmeides hatte in Frankreich den Gipfel erreicht und, da das Unvernünftige höchstens durch Neuheit fesseln kann, einen unaufhörlichen Wechsel der Mode gebracht. Seit einigen Jahren aber beginnt man wieder antike Formen und Ornamente aufzusuchen; der Geschmack hat dabei viel gewonnen und die Vor-

liebe für sie ist so allgemein geworden, daß jetzt Alles à la grecque gemacht wird. Die innere und äußere Decoration der Häuser, die Möbel, die Kleiderstoffe, die Goldschmiedearbeiten sind jetzt sämmtlich nach griechischer Art. Von den Architekten wandert die Mode in die Putzläden; unsere Damen sind à la grecque frisirt, unsere feinen Herren würden sich für entehrt halten, wenn sie nicht eine Dose à la grecque in den Händen hielten."

Wir pflegen dieses nüchterne äußerliche Antikisiren als das Zeitalter des Zopfes zu bezeichnen. Das Barock und Rococo hatten den Muth gehabt, die antiken Gestalten ganz nach eigenem Geschmack umzumodeln und zu verzerren; dadurch war eine gewisse Wahrheit in die Lüge, eine gewisse Frische und Eigenthümlichkeit in die Nachahmung, etwas Volksthümliches in das ursprünglich Fremde gekommen. Hier aber stehen wir vor einer gekünstelten Kahlheit, bei welcher es uns nicht zu verargen ist, wenn uns oft wieder Heimweh nach der vielgeschmähten überwundenen alten Kunstart beschleicht.

Jedoch neben dieser neuen höfischen Kunst steht eine andere Kunst, welche mehr dem Bürgerthum zugewendet ist.

Der Diderot der Malerei ist der Jean-Baptiste Greuze (1726—1805); eine innere Verwandtschaft, welche auch Diderot selbst jederzeit auf das deutlichste durchgefühlt hat.

Greuze malt üppige und verschwommene Mädchenbilder, wie Diderot üppige und leichtfertige Romane schreibt. Doch in diesen Schlüpfrigkeiten geht Greuze nicht auf, ebensowenig wie Diderot. Bei Greuze sowie bei Diderot liegt das Eigenthümlichste und Wirkungsreichste in den fein empfundenen Darstellungen aus dem Kreise bürgerlicher Häuslichkeit. Zwei Bilder, welche Diderot im Salon beschrieb (Werke X, 354) und welche sich noch jetzt im Louvre befinden, schildern den verlorenen und reuigen Sohn. Auf dem einen Bild verläßt ein leichtsinniger Bursche undankbar Vater, Mutter und Geschwister, um einem lockenden Werber in das wilde Soldatenleben zu folgen, statt die auf seine Arbeit angewiesene Familie zu unterstützen; auf dem andern Bild steht er, nach seiner

Rückkehr, reuig an der Leiche seines vor Gram gestorbenen Vaters. Wer fühlt hier nicht den moralisirenden Beigeschmack der herrschenden Theaterrührungen, obschon überraschend naive und herzerfreuende Züge nicht mangeln? Aber ein ebenfalls im Louvre befindliches Bild der vollendetsten Art ist die berühmte „Accordée du village“ (vergl. Diderot, X, 151), welches Keiner ohne innigste Erquickung betrachten kann, auch wenn er erfüllt ist von den überwältigenden Meisterwerken der italienischen, niederländischen und spanischen Glanzzeit, welche er soeben in den vorangegangenen Sälen verlassen hat. Wir sehen in eine freundliche Bauernstube, hell erleuchtet von warmem Sonnenschein. Die zahlreich auf einem Wandgestell aufgestellten Brote, der volle Geräthschrank, die einfache, aber saubere und wohlhäbige Kleidung der an der Handlung betheiligten Bauern bekunden, daß Glück und Friede in diesem Kreise wohnt. Der Notar hat den Ehevertrag aufgesetzt. In der Mitte steht die junge Braut am Arm ihres Bräutigams; sie nimmt Abschied von Aeltern und Geschwistern. Es ist meisterhaft, wie lieblich die gemischte Empfindung der Braut ausgedrückt ist! Es schmerzt sie, aus dem Hause der Aeltern zu scheiden und durch dieses Scheiden ihnen Gram zu bereiten; und doch läßt sie diese Trauer nicht aufkommen, da es so süß ist, dem Geliebten ihres Herzens zu folgen. Und nicht minder zart und naturwahr ist der Ausdruck der lebewohlsagenden Mutter, der Ausdruck des die Hände zum Abschied reichenden Vaters. Wie schwer fällt es ihnen, die Tochter scheiden zu sehen, und doch wissen sie, daß dieses Scheiden der Wunsch und das Glück der geliebten Tochter und daß ihre Zukunft geborgen ist; dazu die Schwester, die weinend ihr Haupt auf die Schulter der Braut gesenkt hat, während die anderen jüngeren Geschwister, nicht wissend, was um sie vorgeht, neugierig drein schaun und ein kleines Mädchen sorglos im kindlichen Spiel die Hühner füttert. Und von derselben entzückenden Naivetät sind zwei andere Bilder von Greuze im Louvre. Es ist das von Diderot (X, 343) so reizvoll geschilderte Mädchen, das über den gestorbenen Vogel weint, und jenes andere Mädchen, das schweren Herzens den zerbrochenen Krug nach

Hause trägt. Es ist nur zu bedauern, daß die Ausführung nicht ganz der Empfindung entspricht. Die Zeichnung ist fleißig und liebevoll, doch die Färbung kalt und eintönig.

Und auch in Claude-Joseph Vernet, in welchem die Landschaft wieder auflebt, ist das gleiche Natürlichkeitsstreben. Doch weniger glücklich. Hie und da sucht sich Vernet durch eine nicht eben geschickte Nachahmung Poussin's und Salvator Rosa's in den großen Stil aufzuschwingen; meist aber haftet er, wie vor Allem in seinen berühmten Ansichten der französischen Seehäfen, an der Vedute. Diese Vedute aber weiß er durch geistvolle Wahl des Standpunktes, durch keckem Blick für das Malerische, durch lebendige und entsprechende Staffage, durch poesievolle, wenn auch oft etwas schwere Farbenstimmung zu höchst günstiger Wirkung zu steigern.

In der Dichtung erreichte diese Richtung in den Lustspielen Beaumarchais' einen glänzenden Abschluß; Greuze dagegen findet weder vor noch während der Revolution eine gedeihliche Nachfolge und Fortbildung. Die Dichtung kann zuweilen mitten in den lebendigen Kampf treten und wird nicht selten selbst zur scharf einschneidenden Waffe; jedoch die bildende Kunst wächst und gedeiht nur, wo Sitte und Gesellschaft in sich abgeschlossen, ruhig und glücklich sind.

Neuntes Kapitel.

Grimm und die Correspondance littéraire.

Grimm's Literarische Correspondenz ist für den Geschichtsschreiber der französischen Literatur im achtzehnten Jahrhundert die ergiebigste Quelle. Und sie war es für einen großen Theil der Zeitgenossen selbst. Sie war wesentlich dazu bestimmt, die fremden

Höfe von den bemerkenswerthesten neuen Büchern und von den schriftstellerischen Persönlichkeiten und Ereignissen in Kenntniß zu setzen. Dadurch ist Grimm für die Beurtheilung und Verbreitung der französischen Denkweise äußerst wichtig geworden. Die Aufmerksamkeit und Theilnahme der höheren Kreise im Ausland wurde von ihm immer auf's neue angefacht und rege erhalten.

Friedrich Melchior Grimm war von Geburt ein Deutscher. Er war am 26. September 1723 zu Regensburg geboren (vergl. Ed. Scherer, Melchior Grimm, Paris 1887, S. 379). Sein Vater war evangelischer Geistlicher. Die erste Lebensspur, welche von Grimm auftaucht, ist ein Brief, welchen er noch als Gymnasiast am 19. April 1741 an Gottsched schrieb, veröffentlicht in Danzel's Gottsched, Leipzig 1848, S. 344. In diesem Brief bezeichnet er sich als einen jungen Menschen, welcher die „lateinische Sprache und andere freie Künste treibt"; er ist von der höchsten Bewunderung für Gottsched durchglüht und überschickt diesem eine Satire wider die Verächter der Philosophie und eine Ode. In einem zweiten Brief vom 28. August desselben Jahres meldet er, daß er mit der Dramatisirung des bekannten älteren Romans von der asiatischen Banise beschäftigt sei, ganz nach Anleitung von Gottsched's kritischer Dichtkunst. Und in der That wurde das Trauerspiel, nachdem Grimm inzwischen Leipziger Student geworden und sich zu einer Umarbeitung des ersten, von der Schule mitgebrachten Entwurfs entschlossen hatte, von Gottsched selbst im vierten Theil der deutschen Schaubühne (Leipzig 1743) in die Literatur eingeführt. Es ist nicht schlechter und nicht besser als die anderen Trauerspiele der Gottsched'schen Schule; ohne alle dichterische Empfindung, in schwerfälligen Alexandrinern, mit strengster Innehaltung der Einheit der Zeit und des Ortes. Grimm war verständig genug, zu erkennen, daß hier sein innerer Beruf nicht liege. Nach dem Abgang von der Universität trat er bei dem Grafen Johann Friedrich von Schönberg, dem kursächsischen Reichstagsgesandten, welchem er bereits von Regensburg her bekannt war und dessen Sohn Gottlob sein Leipziger Studiengenosse gewesen war, als Sekretär ein und wohnte

als solcher der Wahl Franz' I. in Frankfurt bei. Schon jetzt benutzte er diese seine halb diplomatische Stellung, sich, wie er selbst in einem Brief (vergl. Danzel a. a. O. S. 349) sich ausdrückt, vorzugsweise in der französischen Sprache festzusetzen. „Nach des Himmels Schluß," meint er, „habe er kein Dichter werden sollen, so sehr er auch die Poesie liebe und verehre; theils die Erkenntniß dieser natürlichen Ungeschicklichkeit, theils äußerliche Umstände hätten es verursacht, daß er die Poesie oder das Versemachen fast mit dem Anfang seiner akademischen Jahre aufgegeben." Dagegen versuchte er — höchst bezeichnend! — Voltaire's soeben erschienenes Mémoire sur la satire durch eine eigene kleine französische Schrift den Deutschen zu empfehlen; eine Absicht, welche freilich, wahrscheinlich aus Mangel an einem Verleger, unterblieben ist. Am 18. December 1748 meldet Grimm seinem Leipziger Gönner, daß er eine Reise nach Frankreich beabsichtige. Wir finden ihn denn auch im April 1769 in Paris als Sekretär des Grafen Friesen, des jungen und genußsüchtigen Erben und Neffen des Marschalls Moritz von Sachsen, an den er wohl durch den gemeinsamen Freund, den Grafen Gottlob von Schönberg, empfohlen war. Und seitdem ist er mit Unterbrechung vereinzelter Reisen bis in sein spätes Alter in Paris geblieben.

Leichtigkeit des Lebens, gewinnende äußere Formen, große Rührigkeit brachten den fünfundzwanzigjährigen jungen Mann schnell zur Geltung. Er wurde beliebt in der vornehmen Gesellschaft, ertheilte dem jugendlichen Erbprinzen von Sachsen-Gotha Privatunterricht, machte durch die Vermittlung Klüpfel's, des lebenslustigen Predigers des Prinzen von Gotha, die Bekanntschaft Jean-Jacques Rousseau's und Diderot's, und gab bereits, wie Marmontel im vierten Buche seiner Denkwürdigkeiten erzählt, allwöchentlich in seiner Wohnung im Palast Friesen ein „dîner de garçon", bei welchem die jungen französischen Schriftsteller heitere Gäste waren. In einem Brief an Gottsched vom 30. November 1751 rühmt sich Grimm erfreut seiner engen Freundschaft mit Dalembert, Diderot und mit der Familie Voltaire's. Mittlerweile machte er als Kritiker

die ersten Versuche auf dem Gebiete französischer Schriftstellerei. Er schrieb in die damals beliebteste französische Zeitschrift, in den Mercure, Briefe über die deutsche Literatur (Ende 1750), betheiligte sich namentlich, kraft seiner tiefen musikalischen Bildung, sehr lebhaft an dem großen Kampf, welcher 1752 durch die Ankunft italienischer Sänger in Paris zwischen italienischer und französischer Musik ausgebrochen war. Grimm kämpfte entschieden gegen die in Frankreich herrschende Geschmacksrichtung, und verwies dafür auf Pergolese, Rameau und Rousseau's Devin du Village. Er hatte diese Stellung schon in der Lettre sur Omphale, tragédie lyrique, reprise par l'Académie de musique le 14 janvier 1752 eingenommen (Februar 1752) und wiederholte seine Meinung mit Nachdruck in der kleinen Flugschrift: „Le petit prophète de Bœmischbroda“ (Anfang 1753). Diese Schrift (in deutscher Uebersetzung abgedruckt in dem Brandenburger Auszug der Correspondenz 1823, Bd. 2, S. 209) ist in der That so witzig, und selbst heut, losgelöst von allen Zeitanspielungen, noch so ergötzlich, daß man vollständig begreift, wie sie in weniger als einem Monat drei Auflagen erlebte. De quoi s'avise donc ce bohémien d'avoir plus d'esprit que nous? sagte Voltaire. Es zeigt sich auch äußerlich, wie Grimm immer mehr und mehr Franzose wird und sich in Denk- und Lebensart ganz und gar nach französischem Muster modelt. Er schreibt noch eine Zeitlang an Gottsched; aber nur französisch, obgleich er wußte, daß in solchen Dingen Gottsched jeder prahlerischen Ausländerei feind war. Der Brief vom 23. Juni 1753 endet: „Mon adresse est à l'hôtel de Frise, rue Basse-du-Rempart, faubourg St-Honoré, sans autre qualité, car je n'ai plus celle de secrétaire du comte de Frise. Les gens de lettres de ce pays-ci aiment mieux n'être rien que d'être attachés à quelqu'un; j'ai suivi leur exemple et je me suis fait un petit revenu d'une occupation littéraire; mais quoique je n'aie plus l'honneur d'être attaché à Mr le comte de Frise, j'ai pourtant celui de demeurer dans sa maison.“

Es ist leicht zu sagen, welche schriftstellerische Beschäftigung es

war, deren Grimm hier Erwähnung thut. Es ist vornehmlich die Correspondance littéraire, philosophique et critique. Seine Mitarbeiterschaft an der Monatsschrift Le journal étranger beschränkt sich auf die Vorrede zur ersten Nummer (April 1754) und dauerte nur wenige Wochen.

Nichts beweist besser die Herrschaft französischen Geistes im vorrevolutionären Europa, als der Umstand, daß eine Reihe ausländischer und besonders deutscher Höfe sich in Paris literarische Correspondenten hielten. Zu den ersten Fürsten, welche diese Art regelmäßiger Unterweisung pflegten, gehörten Friedrich II., dem Voltaire's Freund Thiriot, schon da er noch Kronprinz war, als Pariser Berichterstatter diente, und die Herzogin Luise Dorothea von Sachsen-Gotha, für welche Herr von Thun, der Oberhofmeister ihres in Paris studirenden Sohnes, den Abbé Raynal, den späteren Verfasser der Histoire philosophique des deux Indes, ausfindig gemacht hatte (im Juli 1747). Raynal's zweiwöchentliche Berichte finden das Lob der Besteller und von Thun würde der im Wochenbett liegenden Herzogin mit den Berichten gerne auch gleich den Autor senden: Je vous envoie une nouvelle feuille de votre correspondant littéraire, schreibt er ihr am 4. September 1747, que je voudrais vous pouvoir envoyer lui-même. Il ferait merveille auprès du lit d'une accouchée. Petit, il n'occuperait pas trop de place; doux, il n'étourdirait pas la convalescente et rempli de la littérature ancienne et moderne, pourvu des anecdotes présentes et passées, il amuserait tout le cercle. — Il me semble que ces Nouvelles littéraires mériteraient que V. A. les fît recueillir et en faire les volumes. (Luise Dorothea von Sachsen-Gotha v. Jenny von der Osten, Leipzig 1893, S. 81.) Diese Correspondenz Raynal's erstreckt sich, wenn auch nicht ohne Lücken, bis zu Anfang 1755. M. Tourneux hat in seiner trefflichen neuen Ausgabe der Correspondance littéraire, philosophique et critique Grimm's (16 Bände, Paris 1877—82) Raynal's Briefe mit zum Abdruck gebracht.

Dem Deutschen F. M. Grimm, zu dessen Freunden Raynal gehörte, mußte der Gedanke, seine Existenz auf diese modisch ge-

wordene literarische Berichterstattung zu gründen, besonders nahe-liegen. Im Jahre 1753 beginnt er eine Correspondance littéraire nach Deutschland zu versenden, doch wissen wir nicht, wer seine ersten Adressaten gewesen sind. In Folge einer Reise, die er Ende 1753 nach Deutschland machte, scheint sich die Zahl seiner Abnehmer vermehrt zu haben; nun finden wir unter ihnen (1754) die Herzogin Luise Dorothea und die Landgräfin von Hessen, die Königin von Schweden (1756), die Kaiserin von Rußland (1764). Weiter stellen sich ein der König von Polen, der Markgraf von Anspach, der Herzog von Sachsen-Weimar, dessen Exemplar Goethe las, der Großherzog von Toskana und noch ein halbes Dutzend Andere. Friedrich II. ließ sich 1763 bewegen, die Correspondance littéraire zu beziehen; doch war sie ihm zu literarisch, zu wenig unterhaltend, und als er nach drei Jahren, unzufrieden, auf die weitere Zusendung verzichtete, da konnte sich der schwergekränkte Grimm mit dem Gedanken trösten, daß der König sich die Berichte wenigstens nichts hatte kosten lassen. — Wurden ursprünglich auch gutzahlende nichtfürstliche Abonnenten angenommen, so beschränkte Grimm seine Adressaten bald ganz auf fürstliche Kreise, weil er in der Exclusivität eines solchen Publikums eine Gewähr für die erwünschte Discretion sah.

Die Correspondenz wurde handschriftlich alle 14 Tage verschickt, am ersten und fünfzehnten jeden Monats; der Umfang des einzelnen Berichtes beträgt heute im Druck 6—10 Seiten. Der jährliche Abonnementspreis war selbstverständlich hoch, doch nach Uebereinkunft verschieden; die Kaiserin Katharina zahlte 360 Rubel. Die Chronik enthielt Alles, was heutzutage ein gutgeleitetes Feuilleton einer großen Zeitung giebt. Dazu wurden die wichtigsten Schriften Voltaire's und Diderot's, welche damals aus polizeilichen Gründen nur handschriftlich umliefen, wie z. B. von Voltaire einige Gesänge der Pucelle, von Diderot La religieuse, Jacques le fataliste, Le rève de Dalembert, Lettres à Falconet, die Salons und andere Mittheilungen dieser Art beigefügt. Die Mannichfaltigkeit und Wichtigkeit der Gegenstände, die Beweglichkeit und Frische der Besprechung, das regelmäßige periodische Erscheinen,

hielten selbst bei Männern wie Goethe (Ferneres über deutsche Literatur, 1819) Neugierde und Aufmerksamkeit von Sendung zu Sendung rege; und so erstreckt sich das Unternehmen bis in die Jahre, da die alte französische Gesellschaft unter der Wucht der Ereignisse zusammenbrach; ja eine schattenhafte Fortsetzung desselben fristete bis 1813 ihr Dasein.

Grimm war und blieb in den ersten zwanzig Jahren die Seele des Ganzen; nur hie und da, besonders während einzelner Reisen Grimm's, traten Diderot, Mme d'Epinay, Damilaville und Andere an die Stelle. Im Frühjahr 1773 nahm Grimm einen jungen Zürcher, Heinrich Meister (1744—1826), als Secretär in seinen Dienst. Meister war mit Grimm schon 1766 bekannt geworden; 1769 hatte er seine Vaterstadt Zürich als Flüchtling verlassen, da die Veröffentlichung einer die christlichen Dogmen bekämpfenden Schrift ihm Verfolgungen zugezogen. Als talentvoller Mann war er in den gleichgesinnten Kreisen der französischen Hauptstadt rasch zu Ansehen gekommen und Grimm schenkte ihm hinreichendes Zutrauen, um ihn in dem Zeitpunkte zu seinem literarischen Factotum zu machen, da er selbst Paris für längere Zeit verließ und nach Petersburg ging. Bei seiner Rückkehr, im September 1774, trat er Meister das ganze Unternehmen ab: toute la boutique, wie dieser sich ausdrückt, avec ses charges et ses bénéfices. Beinahe 20 Jahre führte H. Meister die Correspondance im Geiste Grimm's, wenn auch nicht ganz mit dessen Geschick, weiter; da vertrieb ihn die Revolution aus Paris. Erst floh er (1792) nach England, von wo er, mit Hilfe von Freunden, seine Berichte bis Mitte 1793 weiter versandte. Dann zog er sich nach Zürich zurück und setzte auch von hier aus (1794), vermittelst eines Systems von Pariser Correspondenten, zu denen z. B. Suard zählte, sein Unternehmen fort, so gut es eben ging. Zu den natürlichen Schwierigkeiten, die den Fortgang einer solchen ausländischen Pariser Chronik hemmen mußten, gesellte sich der Umstand, daß H. Meister 1812 durch die unerwartete und unberufene Drucklegung der Jahrgänge 1753—90 der so sorgfältig gehüteten Correspon-

dance erschreckt und entmuthigt wurde. So legte er 1813 die Feder nieder.

Dieser Druck ist, wie auch die spätern wiederholten Ausgaben, sehr lückenhaft. Wissenschaftlichen Ansprüchen genügt allein die oben erwähnte Veröffentlichung, die M. Tourneux veranstaltet und mit mannichfachen wichtigen Beilagen versehen hat.

Wir haben hier eine Zeitschrift der eigenthümlichsten Art. Als rein briefliche Mittheilung unterliegt sie weder irgend einem Preß-zwang noch der Beaufsichtigung der öffentlichen Meinung. Der Ton ist daher durchaus offen und rückhaltslos, die bunten Eindrücke heiter und unbefangen abspiegelnd. Grimm (VI, 139) erschrickt vor dem Gedanken, daß diese Blätter jemals veröffentlicht werden könnten; und in einem Privatbrief an die Herzogin von Gotha (XVI, 429) weiß er Friedrich dem Großen herzlichen Dank, daß derselbe während Dalembert's Anwesenheit in Potsdam (1765) diese Correspondenz nicht Dalembert gezeigt hat. Zu um so größerer Ehre gereicht es Grimm, daß er sich jederzeit die unbestochenste Aufrichtigkeit und Sachlichkeit wahrt; er ist weder verläumderisch gegen die Feinde, noch einseitig eingenommen für seine Parteigenossen. Wenn uns das Lob, das er seinem Freunde Diderot spendet, gelegentlich den Eindruck gezwungener Uebertriebenheit macht, so müssen wir billig bedenken, daß Grimm gegenüber seinem Mitarbeiter nicht ganz frei sein konnte.

Seine Berichterstattung umfaßt das ganze Gebiet des Lebens: Literatur, Kunst, Musik, Fragen der staatlichen und kirchlichen Einrichtungen, der Erziehung, Philosophie, Nationalökonomie bis herunter zu Gesellschaftsspielen und zur Behandlung der Hühneraugen. Grimm spricht nicht nur von den literarischen Größen, wie Voltaire, Buffon, Rousseau, sondern von jeder Theaternovität, jedem Pamphlet, besonders in den ersten Jahrgängen; später wird er etwas nachlässiger, die Aufgabe entleidet ihm sichtlich. Auch die ausländische Literatur, besonders die englische, findet Berücksichtigung. Dabei giebt er nicht blos Inhaltsangaben der betreffenden Werke — worauf die zeitgenössische literarische Berichterstattung sich meist be-

schränkte — sondern er durchwebt seine Darstellung mit fortlaufender Kritik, ja, oft genug wird ein Buch für ihn die willkommene Veranlassung zu langen eigenen Ausführungen. Dabei holt er manchmal etwas weit aus, wird in seinem Streben, zu belehren, trocken und die Ueberlegenheit, von der er sich dabei überzeugt zeigt, wirkt leicht erkältend. Bei alledem aber bleibt er mit seiner sicheren, ruhigen und ehrlichen Art ein Meister der literarischen Kritik, un grand homme en son genre, wie Byron ihn nennt.

In der Beurtheilung der Dichtung ist Grimm's Kritik nicht bahnbrechend, auf den rechten Weg weisend, im Sinne Lessing's; aber doch durchaus frei von der Beschränktheit seines früheren Gottsched'schen Standpunktes, feinsinnig und besonnen und trotz der Hast und des Gewühls der wechselnden Tageserscheinungen jederzeit fest und hell. Inmitten einer Homer verkennenden Gesellschaft preist er, mit Diderot, die Dichtung Homer's, die er in der Ursprache zu lesen versteht. Verständnißvoll beurtheilt er die antike Tragödie (1. Januar 1765). Ihn erfreut, was naturwahr, ursprünglich, kraftvoll ist; die Regelhaftigkeit ist ihm zuwider. Mit welcher Anerkennung spricht er von Shakespeare, während er die französische Tragödie, auch diejenige Racine's, ablehnt. Oft fühlt man neben seiner kräftigen philologischen Schulung auch seine deutsche Empfindungsweise durch, besonders wenn er in der Werthschätzung der formellen Seite der zu besprechenden Bücher weniger weit geht als die französische Kritik, oder wenn er über die französische Sprache urtheilt und ihr grade die Eigenschaften abspricht, welche ihr die Franzosen nachrühmen: clarté, précision, énergie (15. Nov. 1754).

In seiner Beurtheilung der religiösen und philosophischen Kämpfe ist die materialistische Einwirkung Diderot's deutlich bemerkbar, aber ohne Diderot's Sicherheit, ohne dessen raschen Enthusiasmus. Grimm steht der Kulturarbeit seiner Zeit zweifelnd gegenüber. Dem siècle philosophique bringt er wenig Zutrauen entgegen. In seinen Urtheilen sieht er meist schwarz. „Ich glaube nicht, heißt es am 15. Januar 1756 in der Literar. Correspondenz, daß das Jahr-

hundert der Vernunft nahe ist; ich möchte vielmehr glauben, daß Europa eine böse Revolution droht . . .“, eine Revolution der Reaction nämlich, die allen Gewinn der Aufklärung wieder verschlingen werde. Grimm ist ein Skeptiker; Enthusiasten, Erbauer schöner Systeme behandelt er fast mitleidig. Die Theoretiker sprechen immer von schönen Principien und unveräußerlichen Rechten, sagt er einmal; die Geschichte zeigt mir überall nur Macht und Thatsache. Und er hält sich an die Geschichte. Freund Diderot mag sich oft genug an Grimm's sprödem Zweifel geritzt haben, so daß er nicht umsonst dessen Redactionsbureau „zur Stechpalme“ benannt hat (vergl. Diderot's Werke XX, 13). — Fragen der Tagespolitik werden natürlich in der Literar. Correspondenz nicht behandelt; doch braucht Grimm vor seinen Abonnenten die freimüthige Erörterung von Grundsätzen der Staatseinrichtung und der Nationalökonomie nicht zu vermeiden.

Das Jahr 1755 ist für die weitere Gestaltung der Verhältnisse Grimm's ein besonders bedeutsames.

Seit kurzer Zeit war er im Hause der Frau von Epinay (1726—83) eingeführt worden. Ritterlich hatte er sich der in schwierigen Verhältnissen lebenden, begabten und bei all ihren Schwächen nicht unwürdigen Frau angenommen. So fand er den Weg zu ihrem Herzen und zu Anfang 1755 bildete sich ihr Bund, der 27 Jahre, bis zum Tode der Frau von Epinay, dauern sollte. Grimm's energisches kluges Wesen erwarb sich volle Herrschaft über die schwache Frau — ihr Freundeskreis nannte ihn scherzend le tyran — und zwang sie, wie wir aus ihren Denkwürdigkeiten ersehen, mit sicherer Führung, in alle ihre Verhältnisse Klarheit zu bringen. Unter Grimm's Einfluß hob sich ihr Salon geistig und moralisch, und Grimm selbst gewann für sich in dieser Verbindung ernstern Lebensinhalt und neue Lust zur Arbeit.

Dieser klaren und kühlen Leitung fiel dann wenige Jahre später J.-J. Rousseau zum Opfer, der damals im D'Epinay'schen Kreise immer mehr hervortrat. Es kann keine Rede davon sein, daß Grimm Rousseau systematisch verfolgt habe; aber unbestreitbar

ist, daß er 1757 planmäßig den ihm unsympathisch und lästig gewordenen Rousseau aus der Nähe der Geliebten verdrängte. Die Verschiedenheit der beiden Männer hatte sich immer stärker herausgebildet. Der Eine ganz ausschließlich Mann der Empfindung, ohne alle Zucht und Regelung des Verstandes; der Andere wesentlich nüchterner Verstand, ohne Begeisterung, noch leichte Hingebung. Der Eine krankhaft, argwöhnisch und reizbar; der Andere zwar nicht ungerecht, aber zu hart und zu unablässig in seinem Tadel, zu lieblos in seinen Neckereien, zu aufdringlich in seiner Bevormundung. Es ist der Gegensatz zwischen Tasso und Antonio in Goethe's Schauspiel. Wie in der Dichtung, so ist hier auch im Leben der abgeschliffene Weltmann im Vortheil. Der Ausbruch des stillglimmenden Feuers wird lediglich durch die sinnlose Leidenschaftlichkeit Rousseau's herbeigeführt. Und während Rousseau dann seinen ganzen Haß auf Grimm wirft und später in seinen Confessionen Anklage auf Anklage oder, besser gesagt, Verleumdung auf Verleumdung häuft, bleibt Grimm in der Literarischen Correspondenz nach wie vor durchaus gemessen und taktvoll in der Beurtheilung von Rousseau's Charakter und Werken. Das zeigt z. B. die kurze Biographie Rousseau's, die er aus Anlaß der Besprechung des Emile in der Corresp. litt. (15. Juni und 1. Juli 1762) giebt. Wie leicht wäre es Grimm hier gewesen, Rousseau's schöne Lehren über Kindererziehung durch die Erzählung seines Familienlebens zu illustriren, hätte er solche Rache üben mögen. La vie privée et domestique de Rousseau, sagt er einfach, est écrite dans la mémoire de deux ou trois de ses anciens amis, lesquels se sont respectés en ne l'écrivant nulle part. Und wir wissen, daß er auch zurückhaltend im Gespräch war. Ramdohr sagt in der Berliner Monatsschrift (1790, Bd. 16, S. 169) auf Grund persönlicher Bekanntschaft mit Grimm, daß Grimm selbst bei den Holbach'schen Diners, wo Rousseau nie anders als ce fou de Rousseau genannt wurde, nie in den allgemeinen Ton der unbedingten Verwerfung einstimmte. In seiner ruhigen Art hat Grimm auch gegenüber den Confessionen sich mit keiner Antwort beeilt.

Die Memoiren der Frau von Epinay, an deren Redaktion er mit betheiligt ist, mußten ihn, wie er sicher voraussah, in den Augen einer billigdenkenden Nachwelt rechtfertigen.

Im nämlichen Jahre 1755 starb der junge Graf von Friesen, und Grimm trat als Secretär in den Dienst des Herzogs von Orléans, in eine leichte Stellung, die ihm kaum andere Pflichten als solche der Etikette auferlegte und ihm die Mitgliedschaft der Maison du roy, die Hoffähigkeit, einbrachte. Mit ihrem Besitz wuchs Grimm's Wunsch nach praktischer Bethätigung im Geschäftskreise jener vornehmsten Gesellschaft, mit welcher ihn seine Correspondance littéraire in so enge Beziehungen gesetzt hatte. Grimm besaß eine ausgesprochene Vorliebe für äußere Vornehmheit, für Eleganz der Lebensstellung und Lebensführung, was ihm von Seiten seiner Freunde mancherlei gutmüthige Neckerei, von Rousseau giftigen Hohn und von D'Epinay, dem Sohne seiner Freundin, der ihnen beiden viele Sorgen bereitet hatte, nachträglich (1811) eine Charakteristik eintrug, deren Gehässigkeit in die Augen springt (Musset-Pathay, Œuvres inédites de Rousseau, 1823, I, 390). Grimm's Menschenkenntniß, sein Geschick, verwickelte Geschäfte mit ruhiger Ueberlegenheit discret zu führen, seine skeptische Art, sicherten ihm auf die Dauer den Erfolg im fürstlichen Dienst. Doch verräth er in diesem Verkehr mit den vornehmen Gönnern viel kleinliche Eitelkeit, und wir sehen gelegentlich seine unerfreulichen Schmeicheleien, seine Bettelei um äußere Auszeichnung ihm empfindliche Abweisung eintragen. Er wird ein gewandter Höfling, dessen etikettenreiche höfische Obliegenheiten des unabhängig gesinnten Diderot's Aerger erregen (vergl. Diderot's Brief an S. Volland vom 4. Nov. 1768).

Diese Thätigkeit Grimm's als des geschäftlichen Correspondenten und Vertrauten ausländischer Höfe ist literarisch von geringem Interesse; daß ihrer hier mit einigen Worten gedacht wird, hat seinen Grund vor allem darin, daß dieselbe in Deutschland vielfach nach den angeblichen Mémoires inédits Grimm's (Paris 1830) beurtheilt wird, welche Denkwürdigkeiten das Werk eines Fälschers sind.

Grimm wurde 1759 von der Stadt Frankfurt zu ihrem Pariser Vertreter (envoyé) mit 7200 Livres Gehalt ernannt. Eine unvorsichtige briefliche Aeußerung über die französische Kriegsführung kostete ihn die Stelle schon im Januar 1761.

Seitdem er 1762 die Herzogin Louise Dorothea in Gotha besucht, ist er ihr Pariser Commissionär in Privatangelegenheiten. Grimm's Briefe an sie aus den Jahren 1762—66 befinden sich in Gotha und sind zum Theil von Tourneux (XVI, 407 ff.) veröffentlicht worden. Neben allerlei kleinen Aufträgen, z. B. in Sachen der Mode, behandeln sie politische Fragen von großer Tragweite, z. B. die Versöhnung Preußens und Frankreichs nach dem siebenjährigen Kriege (Scherer, M. Grimm, S. 206 f.).

Von 1765—74 dient er in gleicher Weise der Landgräfin Carolina von Hessen-Darmstadt, und die Hauptangelegenheit, die in diesen Briefen behandelt wird, ist die Verheirathung der zahlreichen landgräflichen Töchter. Mit welchem Eifer, mit welcher Combinationsgabe bespricht da Grimm die einzelnen Chancen, die in Frage kommenden Freier und zukünftigen Schwiegereltern! Er bewegt sich mit der sicheren Geschäftigkeit von Jemandem, der zur Familie gehört. Auch widmet er sich der Erziehung des Erbprinzen, als dessen Reisebegleiter er 1771 England besucht. Ein förmlicher Triumph war es für ihn, als die eifrig vorbereitete Verlobung der Prinzessin Wilhelmine mit dem russischen Großfürsten Paul (1773) zu Stande kam. Er reiste im selben Jahre zur Hochzeit nach der russischen Hauptstadt und wurde hier mit Kaiserin Katharina persönlich bekannt, die ihn auszeichnete und dauernd mit ihm in brieflichem Verkehr blieb.

Der über 22 Jahre sich erstreckende leider nicht lückenlos erhaltene Briefwechsel der Beiden ist durch die russische Geschichtsforschende Gesellschaft 1878—86 herausgegeben worden. Officiell hatte Grimm nach seiner Rückkehr nach Paris nur den Auftrag, der Kaiserin beim Ankauf von Kunstwerken behülflich zu sein. In Wahrheit aber besorgte er, wie diese Briefe zeigen, für die Kaiserin auch eine Reihe der vertraulichsten und delicatesten Aufträge. Anderer-

seits wurde er für die verschiedensten Interessen als Fürsprecher und Vermittler, auch von französischen Ministern, in Anspruch genommen. Fragen der hohen Politik werden in den Briefen behandelt, und Grimm zeigt dabei völlig den Habitus eines klugen, ernsthaften, vorsichtigen Diplomaten. Es unterhalten sich diese beiden geborenen Deutschen, die russische Kaiserin und der Pariser Literat, in französischer Sprache: jene völlig zwanglos, keck, ohne Rücksicht auf Rang und Würde plaudernd und beichtend, das Deutsche unter das Französische mischend, wie es ihr eben durch den Kopf geht; dieser folgt ihr, doch vorsichtig und seiner Stellung eingedenk. Er nennt einmal ihr Geplauder eine „olla podrida imperiale“ und sie findet das admirablement bien. Es übt einen eigenthümlichen Reiz, diese in der Fremde lebenden Sprachgenossen über die heimathliche Literatur verständnißvoller urtheilen zu hören, als den König von Preußen. „On ne peut nier, schreibt Grimm 1781, nachdem ihm Friedrich II. sein De la littérature allemande gesandt hatte, que l'auguste écrivain ne parle de l'allemand comme un aveugle des couleurs. Cela est bien moral, pour ceux qui réfléchissent, de voir un grand prince, et, qui pis est, une grande tête, qui donne tous les jours un temps considérable à la lecture, vivre au milieu de sa patrie, dont la capitale possède plusieurs écrivains de la première force, sans en rien savoir, sans se douter que sa langue maternelle n'est plus celle qu'on parlait et écrivait il y a soixante ou quatre-vingts ans; et qui de la meilleure fois du monde, ignore tout ce qu'on a écrit depuis quarante ans autour de lui, et la résolution qui en est arrivée dans la langue et dans les têtes allemandes, et qui, par conséquent, ne peut entrevoir que la plupart des écrits de sa patrie valent mieux que toutes ces brochures insipides qu'on voit paraître à Paris, et ou les idées de quelques grandes têtes sont répétées en mille manières diverses. Und Katharina findet noch reicheres Lob für die deutsche Literatur.

Was Katharina an Grimm besonders schätzt, das ist, daß er

in seinem ruhigen Urtheilen viel mehr Mann der Erfahrung ist als z. B. Diderot und sein nüchterner Kopf von den Declamationen seiner Gesinnungsgenossen nicht berauscht wird. Der Skeptiker Grimm liebt ihre schönen Systeme nicht und Katharina sagt einmal: ich habe kein System. Beider Sinn ist auf das Praktische gerichtet.

Liebenswürdig wird Grimm, wenn er der Kaiserin von Frau von Epinay, von den Freuden und Sorgen dieser seiner Wahlverwandtschaft spricht. Dann sind seine Worte ein Zeugniß aufopfernder Treue und wahrer Herzensgüte.

Die Bekanntschaft mit Katharina, 1773, bildet einen Wendepunkt in Grimm's Leben. Er sieht, mit fünfzig Jahren, das Ziel seiner Wünsche, eine an äußern Auszeichnungen und an delicaten Missionen reiche Stellung in sicherer fürstlicher Gunst, erreicht. Er legt die Correspondance littéraire, die ihm den Weg geebnet, in andere Hände. 1775 ernennt ihn der Hof zu Gotha zu seinem bevollmächtigten Minister in Paris; 1777 erhebt ihn Kaiser Joseph in den Reichsfreiherrenstand und von Petersburg regnet es Gnaden: er erhält den Rang eines Obersten, den Staatsrathstitel, eine glänzende Uniform, einen glänzenden Orden.

Allmählich wurde es einsam um ihn. Frau von Epinay starb 1783; Diderot, sein treuer Freund, der ihn trotz des Gegensatzes ihrer Naturen schwärmerisch verehrte, starb 1784. Dann vertrieb ihn die Revolution aus Paris (Febr. 1792). Nach einigen Irrfahrten durch Belgien und Deutschland ließ er sich 1793 in Gotha nieder (vergl. v. d. Osten, S. 426). Auch dorthin begleitete ihn die Gunst der russischen Kaiserin. In seinen letzten Jahren litt er viel; er erblindete fast vollständig. Enkelin und Urenkelinnen der Frau von Epinay pflegten ihn.

Wie mochte ihm zu Muth sein, als er den nahen Schlachtendonner von Jena hörte? „Ich habe vergessen, mich zur rechten Stunde begraben zu lassen“, pflegte er schmerzvoll zu sagen. Er starb am 19. December 1807 zu Gotha, vierundachtzig Jahre alt. Heinrich Meister widmete ihm in seiner Literar. Correspondenz einen Nachruf voller Bewunderung (Tourneux I, 3).

Grimm's Grabmal auf dem Kirchhof von Siebleben, lange Zeit halb versunken und mit Moos überwachsen, ist 1865 von Gustav Freitag erneut worden.

Nicht ohne Wehmuth nimmt man von ihm Abschied als von einem reichen Talent, dem, um zur vollen Fruchtbarkeit zu gelangen, die Wärme des Glaubens an eine große Aufgabe fehlte. Seiner literarischen Arbeit hat Grimm nur mit derjenigen Hingebung gelebt, welche ein geschäftlicher Betrieb verlangte, und er zögerte nicht, sie fallen zu lassen, sobald er ihrer nicht mehr bedurfte, da die Mächtigen der Erde ihn in den Dienst ihrer nicht immer erhebenden Geschäfte zogen. Grimm ist ein literarisches Talent, aber ohne inneren Beruf. Rings um ihn arbeitet man in der Werkstätte der Aufklärung voller Glauben an die Zukunft des zu bessernden, zu befreienden Menschengeschlechts; ihm fehlt dieser Glaube. Auf die trauernde Frage eines Genossen: La cause du genre humain est donc désespérée et sans ressource? lautet seine Antwort: Hélas, je le crains.

Dritter Abschnitt.

Rousseau und die Demokratie.

Erstes Kapitel.

Jean-Jacques Rousseau.

1. Rousseau als Philosoph.

Jean-Jacques Rousseau ist in der Stimmung und Bildung des achtzehnten Jahrhunderts ein sehr bedeutender Umschwung. Er ist der Erbe der französischen Aufklärung und zugleich deren Gegner. Er theilt den Haß gegen den bestehenden Staat und gegen die bestehende Kirche; aber sein Haß beruht auf anderen Beweggründen und strebt nach anderen Zielen.

Wie wundersam ist es, daß mitten in einer glänzenden und bildungsreichen Zeit unversehens ein Mann auftritt, welcher diese Bildung, Wissenschaft und Literatur als nichtiges und verderbliches Flitterwerk brandmarkt und dafür die Einfalt der Natur und die Größe schlicht bürgerlicher Tugend predigt, ja im Vergleich zur Ueberfeinerung und Verweichlichung der gebildeten Welt sogar den Urzustand der Wilden mit den glühendsten Farben als mustergiltig und beneidenswerth preist, dem Bildungsstolz den Naturstolz entgegenstellt! Wie wundersam, daß, während soeben Montesquieu

die Macht und Freiheit des englischen Staatslebens dem gedrückten Frankreich so verlockend vorgeführt hatte, jetzt ein neuer politischer Denker das noch kühnere Wort spricht, daß selbst England ihm ein gedrücktes und freiheitloses Land dünkt und daß Freiheit und Wohlfahrt nur da Kraft und Bestand habe, wo das Volk unmittelbar selbst Souverän sei! Und wie wundersam endlich, daß derselbe Mann, welcher an Kühnheit und Neuheit der politischen Anschauung alle gleichzeitigen Denker und Staatskünstler weit hinter sich zurückläßt, doch mit dem leidenschaftlichsten Eifer auch wieder gegen die neu auftauchende Lehre des Atheismus und Materialismus ankämpft und zu einem Gottglauben zurückkehrt, welcher sich bei ihm nicht, wie bei Voltaire und den englischen Deisten, blos auf die Beweisführung des Verstandes, sondern auf das innigste Bedürfniß seines Gemüths gründet!

Und woher diese seltsame und überraschende Erscheinung?

Für Rousseau's politische und religiöse Denkweise sind die politischen und religiösen Zustände und Entwicklungen seiner Vaterstadt Genf sehr bestimmend gewesen. Es war ein ganz richtiges Gefühl, wenn Rousseau sich mit Stolz als Citoyen de Genève zu bezeichnen pflegte.

In der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, zu einer Zeit, da das gesammte europäische Festland noch im tiefsten politischen Schlaf lag, war die Geschichte Genfs der kühne und leidenschaftliche Kampf um die große Frage der Volkssouveränetät und der aus diesem Begriff entspringenden Grenzen der gesetzgebenden und ausübenden Macht, der Kampf um die große Frage des staatlichen Verhältnisses zwischen Aristokratie und Bürgerschaft. Wie man diese Kämpfe oft mit den Gracchischen Unruhen des alten Roms verglichen hat, so hat andererseits schon Heeren in einem trefflichen Aufsatz seiner Vermischten historischen Schriften (Th. 1, S. 365 ff.) mit Recht darauf hingewiesen, daß, um die Geschichte der französischen Revolution zu verstehen, man die Geschichte Genfs im achtzehnten Jahrhundert betrachten und kennen müsse. Kurz vor Rousseau's Geburt, im Jahre 1707, hatte sich die Genfer

Bürgerschaft erhoben, um die durch die alte Verfassung von 1536 gewährleistete Entscheidung aller wichtigsten Angelegenheiten durch die allgemeine Bürgerversammlung (Conseil général) gegen die gewaltthätigen Uebergriffe der Patricier, welche sich allmählich der Macht fast ganz ausschließlich bemächtigt hatten, aufrecht zu erhalten und wiederzuerobern. Pierre Fatio, durch seine Geburt selbst einer alten patricischen Familie angehörend, aber eine hochherzige opferfreudige Seele, war der Führer dieser Bewegung. Alle seine tief zündenden Reden, welche er im Conseil général, d. h. in den auf dem Platz Molard von der stimmberechtigten Bürgerschaft abgehaltenen Versammlungen, und, nachdem die Bürger zu den Waffen gegriffen hatten, auf den öffentlichen Plätzen und Straßen hielt, begründeten in schlagenden Sätzen naturrechtlich und geschichtlich das unveräußerliche Recht der Volkssouveränetät, kraft deren die Behörden nicht die Vormünder, sondern nur die Vollstrecker des Volkswillens seien, und verlangten die alljährlich regelmäßig wiederkehrende Einberufung des Conseil général, welchen man bisher nur ganz willkürlich und nur in langen Zwischenpausen berufen hatte. Die Bewegung wurde unterdrückt, die hervorragendsten Theilnehmer wurden verbannt, Pierre Fatio wurde im Gefängniß erschossen; aber die Gedanken, welche Pierre Fatio, der Abgott des Volks, in das Volk geworfen und mit seinem Blut besiegelt hatte, lebten fort. In den bürgerlichen Kreisen, in den Werkstätten der Handwerker, besaß und las man die Reden Fatio's, theils gedruckt, theils in Handschriften; im Stillen glimmte und wuchs der Groll gegen die Zwingherren, welche ihren Sieg höchst eigenmächtig mißbrauchten. Die gährende Stimmung wurde im nachwachsenden Geschlecht genährt und vermehrt durch die Schicksale und Schriften Micheli du Crest's, welche seit 1728 die allgemeinste Aufmerksamkeit auf sich zogen. Micheli du Crest, ein Genfer Officier in französischen Diensten, hatte in einer an die Genfer Aristokratenregierung eingereichten Denkschrift offen ausgesprochen, daß die von ihr angeordneten neuen Befestigungen nicht sowohl gegen den äußeren Feind, als vielmehr gegen das Volk selbst gerichtet seien, und war

dafür durch gewaltsamen Urtheilsspruch seines Bürgerrechts und seiner Güter beraubt und für immer aus Genf verbannt worden; nun wendete er sich in vielen kleinen, vom Volke mit Eifer gelesenen Flugschriften an die öffentliche Meinung. Obgleich Micheli du Crest, aus einer angesehenen altadlichen Familie stammend, nichts weniger als Demokrat war, sondern, wie namentlich eine in den Jahren 1763—65 von ihm auf der Festung Aarburg geschriebene, früher im Besitz des verstorbenen Schweizer Geschichtsschreibers Karl Morell befindliche noch ungedruckte Handschrift „Maximes et réflexions d'un républicain sur le gouvernement civil" unzweifelhaft darthut, sein Staatsideal in einer Repräsentativverfassung sah, welche der Geburts- und Besitzaristokratie noch ein sehr starkes Uebergewicht sicherte, so war doch die Wahrung und Durchführung der unbedingten Volkssouveränetät, die Hervorhebung der Macht und des Rechts der Bürgerversammlung (Conseil général) über die Macht und das Recht der Regierung (Grand und petit conseil) der Grund und das Ziel aller seiner Mahnungen und Ansprachen. Jeder Bürger ist Volkstribun; „unsere Gesetze", sagt du Crest (vgl. Histoire de Genève par Bérenger 1772, Th. 4, S. 42 f.), „übergeben ihre Vertheidigung Denjenigen, die sie gemacht haben und die ihren Schutz genießen, und sie gestatten und verlangen, daß man eine Regierung, welche nicht der treue Vollstrecker des Volkswillens ist, verwerfe und ihr ob dieses Mißbrauchs das Vertrauen entziehe". Und bald kam die Zeit des Siegs. Die Aufstände von 1734 und 1737 und die aus ihnen hervorgehende Verfassung von 1738, welche der Bürgerschaft, d. h. dem Conseil général, das Recht der Behördenwahl, das Recht des Kriegs und des Friedens und das Recht der Gesetzgebung und Steuerauflage gewährte, war die Erfüllung der gescheiterten Revolution von 1707. Es folgte eine Reihe der glücklichsten Jahre für Genf.

Als Kind eines Genfer Bürgers war Rousseau groß geworden in der Welt, welcher Pierre Fatio theuer war. Und während des Aufstandes von 1737 war Rousseau, wie er im fünften Buch der Selbstbekenntnisse erzählt, in Genf selbst anwesend. Wenn Rousseau

in dieser Erzählung hinzufügt, daß er damals unter den Papieren seines Onkels auch die oben genannte, als Manuscript gedruckte Denkschrift du Crest's über die Befestigungen gefunden, so haben wir ein vollgiltiges geschichtliches Zeugniß, welche Stimmungen und Gesinnungen vorzugsweise auf seine Jugend eingewirkt haben.

Nicht minder wichtig ist Genf für Rousseau's religiöse Ueberzeugung und Gefühlsweise geworden. Der alte calvinistische Geist hatte sich in Genf streng erhalten; Voltaire auf seinem freigeistigen Standpunkt nennt ärgerlich Genf eine pedantische Stadt, welche die Reformatoren in Ehren halte, sich den tyrannischen Gesetzen Calvin's unterwerfe und an das Wort ihrer Prediger glaube. So scharf es Dalembert in seinem berühmten Artikel über Genf in der Encyklopädie in Abrede stellte, es war dennoch eine unbestreitbare Wahrheit, daß, während in Frankreich die Naturforscher und Philosophen das Christenthum leidenschaftlich bekämpften, in Genf auch Solche, welche die materialistischen Grundlagen und Vordersätze derselben theilten, in ihren Folgerungen und Schlußsätzen fast immer wieder in den Hafen der kirchlichen Gläubigkeit zurückkehrten. Dies gilt von Abauzit, de Saussure, de Luc, Trembley. Dies gilt vor Allem auch von dem Genfer Philosophen Charles Bonnet, welcher in seiner Naturbetrachtung viel Aehnlichkeit mit Robinet und Condillac hat, gleichwohl aber die Zugeständnisse, welche Leibniz der Kirchenlehre gemacht hatte, seinerseits noch überbietet und in seinen Recherches sur le christianisme (seit 1760) der rückhaltloseste Vertheidiger der Offenbarung wird, ja in seiner Palingénésie philosophique ou idées sur l'état passé et l'état futur des êtres vivants (1769) nicht nur die Unsterblichkeit der Seele, sondern sogar die Auferstehung des Fleisches predigt.

Auch Rousseau's Kindheit war von diesen Eindrücken der alten Genfer Gläubigkeit und Frömmigkeit auf's tiefste berührt worden. Rousseau selbst hat die Macht dieser Eindrücke wohl zu würdigen gewußt. „Mein Vater“, sagt er im zweiten Buch seiner Lebensgeschichte, (Œuvres de J.- J. Rousseau, Paris, Hachette, in 13 Bänden, VIII, 42) „war zwar ein Lebemann, aber von sicherer Recht-

lichkeit und von viel Religion; von weltlichen Sitten, war er im Innern Christ; er hat mir früh die Gefühle eingeflößt, welche ihn erfüllten. Von meinen drei Tanten waren die beiden ältesten frömmelnd; und die dritte war vielleicht noch frömmer als jene, wenn auch mit weniger Schaustellung. Aus dem Schoß dieser achtungswerthen Familie kam ich zu Mr. Lambercier, einem Geistlichen von innerlichster Gläubigkeit, der durch Lehre und That in mir die Grundsätze der Frömmigkeit ausbildete, welche er in meinem Herzen fand .... Ich hatte also Religion, so viel als ein Kind haben konnte .... ja ich hatte sogar den in unserer Stadt allgemein verbreiteten Widerwillen gegen den Katholicismus.“ Von der Kirchenlehre ist Rousseau unter den bunten Wechselfällen seines vielbewegten Lebens und durch das unbezwingliche Freiheitsstreben seines kühnen Geistes abgefallen; aber der Trieb lebendiger Religiosität, der Idealismus des gefühlsseligen Herzens, ist ihm immer geblieben.

Es ist wichtig und unerläßlich, auf diese tiefgreifenden Vorbedingungen Rousseau's zu achten. Aber seine volle und ganze Eigenthümlichkeit erklären sie dennoch nicht.

In der Geschichte giebt es einzelne bedeutende Menschen, die man füglich als neue, voraussetzungslose, uranfängliche Naturen bezeichnen kann. Wir bringen es uns nicht immer zum Bewußtsein, daß wir die Vorzüge, welche wir einer geregelten Schulerziehung verdanken, auch wieder mit wesentlicher Einbuße erkaufen. Wir gewinnen allgemeine Begriffe, noch ehe wir immer die sinnlichen Anschauungen haben, aus welchen diese Begriffe entsprungen sind. Wir verlernen, die Dinge mit unseren eigenen Augen zu sehen; wir sehen sie von Anbeginn an nur durch die Brille der herrschenden Denkweise. Nur Wenige kommen dazu, diese Brille je völlig abzulegen. Derselbe Grund, welcher es macht, daß Kinder gebildeter Aeltern zwar wieder gebildet, aber meist ohne alle tiefere Eigenthümlichkeit und Ursprünglichkeit sind, derselbe Grund macht es auch, daß alle wahrhaft schöpferischen und umgestaltenden Geister fast immer nur aus Kreisen und Ständen erwachsen, welche dem

ausgetretenen Gleise der allgemeinen Verkehrsstraße fern liegen. Ein Kind dieser Art erhält die Münze nicht fertig und ausgeprägt; es muß sich dieselbe erst mühsam erarbeiten und selbst prägen. Es entwickelt sich langsamer, aber selbständiger. Es nimmt Nichts als fest und gegeben; Alles erscheint ihm als fragwürdig und bezweifelbar. Mit unerhörter Dreistigkeit stellen solche Naturen der ganzen Menschheit ihr einzelnes Ich gegenüber und lassen Nichts gelten, als was vor diesem Ich das Recht und die Kraft seines Daseins genügend ausweist.

Rousseau war eine solche neue, tiefe und ursprüngliche Natur. Frisch, bildungsbedürftig, strebsam, mit stürmenden Fragen, Zweifeln und Anliegen war er nach abenteuernder, einsamer, sich selbst überlassener Jugend in die gebildete Welt eingetreten. Er ist ein Kind des Volkes, liebt das Volk und setzt ohne Ausnahme Alles in unmittelbare Beziehung auf das Volk. Lange hatte er nach Bildung geschmachtet; jetzt steht er mitten in der lebendigsten Strömung, er läßt sich von dieser Bildung tragen, er will sich an ihr nähren und kräftigen. Aber gewährt ihm diese Bildung, was er von ihr verlangte und hoffte? Macht sie die Menschen menschlicher, edler, besser, oder ist sie nur ein nutzloses, vielleicht sogar gefährliches und aberwitziges Ergötzen müßiger Leute? Ist dieses vom Leben abgewendete Grübeln in Wahrheit das Heil und die Erlösung der Menschheit, oder verkümmert und verzerrt es nicht vielmehr die frische Thatenlust, das lebenswarme Gefühl, die einfältige, sich ihrer selbst unbewußte Tugend? Lange hatte er sich nach Freiheit und Unabhängigkeit gesehnt; er, der geniale Mensch, erwachsen unter dem heftigen Kampf des Volks gegen eine übermüthige Aristokratie, hat den Bedientenrock getragen und hat sich vor flachen Köpfen demüthig drücken und bücken müssen. Aber ist diese Freiheit und Unabhängigkeit, deren Ideal er im Herzen trägt, denkbar und erreichbar unter diesen Zuständen der bürgerlichen Gesellschaft, die nur den Reichen und Mächtigen Vortheil bringen, ist sie denkbar und erreichbar unter dem unerträglichen Druck dieses armseligen Staatslebens, das die Gesammtheit unter die Gewalt=

herrschaft der nur durch zufällige Geburt, nicht durch Kraft und Weisheit Bevorzugten stellt? Seine edle Seele grollt gegen die Unnatur einer Bildung, welche den Menschen zwar verfeinert, aber auch verweichlicht; sie grollt gegen den Staat, welcher den Menschen zu unwürdiger Knechtschaft erniedrigt. Die tiefsten Fragen der Menschheit gähren und wühlen in ihm und sie lassen nicht ab von ihm, bis sie Zusammenhang und feste Gestalt gewinnen. Das Alte und Schädliche will er zertrümmern; Neues und Heilbringendes will er an die Stelle setzen. Er will die Menschheit zu Glück und Freiheit erziehen. Wo ist eine menschenwürdige Bildung, wo ein menschenwürdiger Staat, der diese Bildung möglich macht und verwirklicht?

Dies ist der hohe und ernste Grundgedanke, welcher sich stetig und unbeugsam durch Rousseau's gesammtes Empfinden, Denken und Wirken hindurchzieht. Alle seine Schriften stehen mit gleicher Härte und Schroffheit, aber auch mit gleicher Frische und Zähigkeit im Dienst derselben gewaltigen Aufgabe. Mit vollem Recht konnte Rousseau in seiner Streitschrift an den Erzbischof von Beaumont sagen, daß er zwar über verschiedene Gegenstände, immer aber in derselben Absicht geschrieben habe. Rousseau hat jene geniale Einseitigkeit, welche alle Denker kennzeichnet, denen die Verwirklichung einer bestimmten großen Idee einziger und höchster Lebenszweck ist. Solchen Denkern entgeht der schillernde Reichthum leichtbeweglicher Vielseitigkeit; aber ihre Wirkung ist nur um so durchschlagender und nachhaltiger.

Wir gewinnen den klarsten Einblick in das Wollen und Meinen Rousseau's, wenn wir die wichtigsten seiner Schriften nicht nur nach der Zeitfolge ihrer Entstehung, sondern insbesondere nach ihrer inneren Zusammengehörigkeit betrachten. Diese Schriften sind: 1) Der Discours sur les sciences et les arts (gedr. 1750). 2) Der Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes (1755). 3) Der Emil (1762). 4) Der Contrat social (1762). Diese vier Schriften, denen sich die kleineren polemischen Abhandlungen naturgemäß anschließen, fordern und

steigern sich gegenseitig mit unverkennbarer Nothwendigkeit. Die ersten beiden sind die kritische Verneinung des Bestehenden, die offene Kriegserklärung gegen die herrschende Bildung und Gesellschaft; die beiden letzten dagegen sind der systematische Neubau, der Versuch zur wirksamen Besserung und Umgestaltung. Der Emil ist die Antwort auf die Abhandlung über die Künste und Wissenschaften, der Gesellschaftsvertrag die Antwort auf die Abhandlung über die Ungleichheit der Stände. Die Abhandlung über die Künste und Wissenschaften hat bewiesen oder wollte beweisen, daß die bestehende Bildung vom Uebel sei; der Emil will die Menschen für die rechte und ächte Bildung erziehen. Die Abhandlung über die Ungleichheit hat bewiesen oder wollte beweisen, daß der bestehende Staat dem unverbrüchlichen Wesen des Menschen in schreiendster Unvernunft widerspreche; der Gesellschaftsvertrag will den rechten und ächten Staat suchen, welcher die unveräußerlichen Forderungen und Rechte der eingeborenen Menschennatur wiederherstellt und zur ungeschmälerten Geltung bringt. Gegen das Veraltete und Verrottete erhebt sich die frische Werdelust des unabweislichen Fortschrittsbedürfnisses, gegen das Erstorbene und Erstarrte die unverlierbare Jugendfrische und Innerlichkeit der nach unverkümmerter Entfaltung lechzenden Menschennatur, gegen das Aeußerliche und Gradlinige einseitiger Verstandesbildung die drängende Sprache des fühlenden Herzens, gegen das Tintenwüchsige das Naturwüchsige.

Solche neue, ungebundene, von Grund aus umwälzende Geister sind vortrefflich geeignet, die stockende Geschichte wieder in Fluß zu bringen. Es liegt etwas Schwärmerisches, Priesterliches, Prophetisches in Rousseau; Grimm bemerkt in der Literarischen Correspondenz (Februar 1770) mit feiner Empfindung, Rousseau sei um zwei Jahrhunderte zu spät geboren; in Zeiten großer Religionsbegeisterung würde er der Stifter einer neuen religiösen Sekte geworden sein. Daher seine hinreißende Beredtsamkeit. Man fühlt es deutlich am raschen und unaufhaltsamen Strom, an dem blutwarmen Pulsschlag seiner Worte und Sätze, daß sie ihm aus dem tiefsten Herzen quellen; Rousseau's Schriften würden es thatsächlich bezeugen, auch

wenn er es in seinen Selbstbekenntnissen nicht selbst gesagt hätte, daß er nur in der Hitze der Leidenschaft schreiben konnte; der Zauber einer vollen und ganzen Persönlichkeit liegt über ihnen. Rousseau sprach aus, was als unbestimmtes Sehnen durch die ganze Menschheit hindurchzog. Nicht blos in den Helden der französischen Revolution, welche die Menschenrechte entwarfen, sehen wir die Einwirkungen Rousseau's, sondern ebensosehr in den titanenhaften Jünglingen der deutschen Sturm- und Drangperiode, in ihrem faustischen Drang nach Unmittelbarkeit und Ganzheit des menschlichen Wissens und Handelns, in ihrer Empörung gegen den Zwang der bürgerlichen Ordnung.

Allein Sophisten sind und bleiben solche Naturen trotzalledem. Die Logik wird bei ihnen zum Fanatismus. Ihr stierartiger Trotz sieht weder rückwärts noch um sich; sie sind ungeschichtlich durch und durch; sie begreifen nicht, daß auch die vergangene Geschichte nicht willkürlich und zufällig ist und darum mit ihren in die Zukunft hineinragenden Verästungen und Verzweigungen nicht von jedem Einzelnen beliebig verneint und gestürzt werden kann. Rousseau hat das Gemüth des Menschen befreit und setzt den vollen und ganzen Menschen in sein unverbrüchliches Recht ein; aber er löst ihn los von allen zeitlichen und örtlichen Bedingungen, er verliert sich in Ueberschwenglichkeiten, er verfängt sich in Uebertreibungen und Widersprüchen. Rousseau selbst sagt in den Träumereien eines einsamen Spaziergängers, daß in jeder Frage für ihn das Gefühl der erste Ausgang gewesen; und an einer anderen Stelle fügt er bezeichnend hinzu: zuweilen endigen meine Träumereien in Betrachtungen, noch öfter aber meine Betrachtungen in Träumereien. Besonders in seinen ersten Schriften ist die Klarheit und Schärfe seines Denkens durch solche Ueberstürzung und Maßlosigkeit höchst ärgerlich beeinträchtigt; sie sind überall mehr nach ihren Absichten als nach ihren Ausführungen zu beurtheilen. Aber auch der feste und keimkräftige Kern seiner späteren Schriften ist umrankt und umwuchert von wildem Gestrüpp, welches das frische Aufblühen verkümmert, oft völlig erstickt. Wie der Baum, so seine Früchte. Nicht

blos die Ueberstürzung und Gewaltsamkeit der französischen Revolution, sondern auch der Sturm und Drang der mehr innerlichen deutschen Bildungskämpfe, welcher von Rousseau ausging, mußte sich, wie der sprühende Most, klären, beschränken, vertiefen. Erst die Sophisten, dann Sokrates.

Rousseau hat noch nicht das volle Ideal des reinen und freien Menschenthums, aber er ist einer der thätigsten Begründer und Förderer desselben.

Leider besitzen wir noch keine vollständige und kritische Ausgabe seiner Werke. Von fast allen Schriften Rousseau's sind uns authentische handschriftliche Versionen erhalten, die verschiedenen Stadien der Ausarbeitung entsprechen und aus denen bislang nur fragmentarische Mittheilungen gedruckt worden sind.

Discours sur les sciences et les arts.

Die Akademie zu Dijon stellte im Jahre 1749 die Preisfrage: Le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer ou à corrompre les mœurs? Wahrscheinlich war es auf eine prüfende Vergleichung des Mittelalters und der neueren Zeit abgesehen. Rousseau unterzog sich der Preisbewerbung, gab aber der geschichtlichen Frage eine philosophische Wendung; er fragte nicht, ob das sogenannte Wiederaufleben der Wissenschaft, sondern ob die Wissenschaft überhaupt der sittlichen Entwicklung förderlich oder hinderlich gewesen. Und mit zornmüthigem Eifer betonte er den Nachtheil der Wissenschaft. Die Akademie krönte die Preisschrift. War sie mit den vorgetragenen Ansichten auch nicht einverstanden, so mußte sie doch deren tiefe Ursprünglichkeit und bedeutungsvolle Tragweite anerkennen.

In dem zweiten Brief an Malesherbes (12. Jan. 1762) erzählt Rousseau, daß ihm der Grundgedanke wie eine plötzliche Offenbarung gekommen. Auf einem Spaziergang nach Vincennes, wo er seinen verhafteten Freund Diderot besuchte, fiel ihm im Mer-

cure de France die Ankündigung jener Preisaufgabe in die Hände. „In diesem Augenblick“, sagt er, „fühlt' ich meinen Geist von tausend Lichtstrahlen umflossen, ganze Massen der lebhaftesten Ideen stiegen in mir auf mit einer Gewalt und Unordnung, daß ich in die unaussprechlichste Verwirrung versetzt ward; ich fühlte meinen Kopf betäubt bis zur Trunkenheit, heftiges Herzklopfen beklemmte meine Brust; der Athem versagte mir, als ich gehen wollte. Ich ließ mich unter einen Baum nieder und verbrachte dort eine halbe Stunde in solcher Erregung, daß, als ich mich erhob, ich meine Kleider von Thränen benetzt fand, ohne daß ich mein Weinen bemerkt hatte.“ Dagegen sagt Diderot im Leben Seneca's (Werke III, 98), Rousseau habe ursprünglich beabsichtigt, den altüblichen Weg einer Lobschrift zu gehen und habe erst auf die Mahnung Diderot's, daß der entgegengesetzte Weg der lohnendere und aufsehenerregendere sei, die Gegenpartei ergriffen. Diese Erzählung wird von Morellet (Mém. Paris 1820, Bd. 1, S. 119) und ebenso von Marmontel im siebenten Buch seiner Denkwürdigkeiten bestätigt, dessen Bericht in La Harpe's Lycée übergegangen ist. Unzweifelhaft haben Diderot und seine Anhänger hier sehr übertrieben. Diese erste Abhandlung Rousseau's ist der Vorläufer und die Grundlage seiner gesammten Thätigkeit. Das ganze Leben Rousseau's wäre nichts als Trug und eitel Lüge, wäre diese Abhandlung eine willkürlich angenommene Maske. Zum Ueberfluß haben wir noch ein ausdrückliches Zeugniß. Schon im Jahre 1748, also schon vor jenem Ereigniß, schrieb Rousseau an einen Freund: „Ich bin gewiß, daß es keinen tragischen Dichter giebt, der nicht trostlos wäre, hätte es keine großen Verbrechen gegeben. Und Ihr Freunde der schönen Künste, Ihr wollt mich etwas lieben machen, das die Menschen zu so unwürdiger Denkart verleitet. Ich will die Künste achten; aber nur unter der Bedingung, daß mir bewiesen wird, eine schöne Statue sei mehr werth als eine schöne That, ein Stück Leinwand von Vanloo bemalt stehe höher als die Tugend.“ Wahrscheinlich beschränkt sich Diderot's Einwirkung nur darauf, daß Rousseau zagte, ob er mit seinem inneren bildungsfeindlichen Groll tolldreist in die

Welt treten dürfe, und daß Diderot den Zagenden zu diesem Wagniß ermuthigte: il m'exhorta de donner l'essor à mes idées et de concourir au prix heißt es in den Confessions (VIII, 249).

Lesen wir heute diese kleine Schrift, so ist der Eindruck ein durchaus unerquicklicher. Der Inhalt ist unreif und unklar, die Darstellung, wie Rousseau in den Confessionen selbst eingesteht (VIII, 250), unsicher und ohne Ordnung.

Auf die Nacht des Mittelalters ist die Wiedergeburt der Wissenschaft gefolgt. Haben wir uns dieser Wiedergeburt zu freuen? Nein, antwortet Rousseau; denn die Wissenschaft hat das Gefühl der Freiheit erstickt und den Charakter der Menschen verschlechtert. „Schon die alte Sage weiß (I, 10), daß ein den Menschen feindlicher Gott der Erfinder der Wissenschaft war. . . . Was würden wir mit den Künsten beginnen ohne den Luxus, welcher sie großzieht? Wozu diente uns die Rechtskunde ohne die Ungerechtigkeit der Menschen? Was wäre die Geschichte ohne Tyrannen, ohne Kriege, ohne Verschwörungen? Was würden wir uns müßigen philosophischen Betrachtungen hingeben, widmete ein Jeder, seiner Menschenpflicht und seinen natürlichen Bedürfnissen folgend, seine Zeit dem Vaterland, den Leidenden, den Freunden? . . . . Sind aber die Wissenschaften eitel in ihren Gegenständen, so sind sie noch gefährlicher in ihren Wirkungen. Sie sind im Müssiggang geboren und nähren ihn ihrerseits . . . .“ Steht mir doch Rede, Ihr erleuchteten Denker, so fährt er ungefähr fort, Ihr, die Ihr uns die Geheimnisse der kreisenden Weltenbahnen, die Ihr uns den Sitz und das Wesen der Seele, die Ihr uns die Wunder der Natur aufgedeckt habt, steht mir doch Rede: würden wir ohne Eure Belehrungen weniger zahlreich sein, weniger gut regiert, weniger blühend oder etwa verderbter? Im Gegentheil. Die nichtigen Redekünstler kommen von allen Seiten und untergraben den Grund des Glaubens und zerstören die Tugend, und ebenso begünstigen sie den Luxus, welcher doch der Ruin aller Staaten geworden ist. Wissenschaft und Kunst ist einzig Schuld, daß das Talent über die Tugend gesetzt wird.

Man fragt nicht mehr, ob ein Mensch Tugend, sondern ob er Geist hat; man fragt nicht, ob ein Buch nützlich sei, sondern ob es gut geschrieben. Der Schöngeist wird reich belohnt, der ehrliche Mann geht leer aus. Es giebt tausend Preise für schöne Reden, keinen einzigen für schöne Handlungen. Wir haben Naturforscher, Erdmesser, Scheidekünstler, Dichter, Musiker, Maler; aber wir haben keine guten Bürger mehr, und, wenn es noch einzelne giebt, so sind diese in einsame Landschaften verstreut und verkommen dürftig und verachtet. Sind unsere Nachkommen nicht noch thörichter als wir selbst, so werden sie die Hände zum Himmel strecken und ausrufen: „Allmächtiger Gott, befreie uns von der Erleuchtung und den verhängnißvollen Künsten unserer Väter, führe uns zurück zur Einfalt, Unschuld und Armuth, den einzigen Gütern, welche unser Glück befördern und Dir genehm sind.“ Nicht also Verallgemeinerung der Wissenschaft, nicht Feilbieten derselben auf offenem Markt; sondern Heranziehen der ausgezeichneten Geister an das werkthätige Leben. Cicero war Consul von Rom, Baco von Verulam Kanzler von England. Möchten doch die Könige die Männer der Wissenschaft in ihren Rath rufen! Es ist ein Vorurtheil, nur vom Hochmuth der Großen erfunden, wenn man meint, die Kunst die Völker zu leiten sei schwerer, als die Kunst die Völker aufzuklären. So lange die Macht allein auf der einen Seite steht, die Aufklärung und die Weisheit allein auf der andern, so lange werden die Gelehrten selten große Gedanken denken, die Fürsten selten große Thaten thun, und die Völker werden nicht aufhören, niedrig, verderbt und unglücklich zu sein. „O Tugend, erhabene Wissenschaft einfältiger Seelen, so viele Mühe und Aufwand ist nöthig, dich kennen zu lernen? Sind deine Lehren nicht in alle Herzen gegraben? . . . . Wir wollen den Ruhm Derer, welche sich in den Wissenschaften ausgezeichnet haben, nicht beneiden; wir wollen zwischen ihnen und uns den ehrenvollen Unterschied machen, welchen man einst zwischen zwei großen Völkern bemerkte: das eine Volk wußte gut zu sprechen, das andere gut zu handeln.“

Was für ein wunderbares Gewebe von thörichten Ueber-

treibungen, Unklarheiten und Widersprüchen! Doch ist es immerhin möglich, den leitenden Grundgedanken fest und bestimmt herauszuwickeln. Wir hören aus der vorausgeschickten Vorrede, wie insbesondere aus den scharfgespitzten Epigrammen, welche die Abhandlung selbst gegen die Unnatur der herrschenden Schöngeisterei und gegen die todte Gelehrsamkeit des akademischen Zunftwesens schleudert, wie ingrimmig Rousseau die gleißende Nichtigkeit dieser Bildungszustände haßt. Nun läßt er ohne Unterschied, aus Unkunde und kindischer Aufwallung, aller Kunst und aller Wissenschaft entgelten, was er nur von der Kunst und Wissenschaft seiner nächsten Umgebung sich abgeleitet. Als höchstes Ideal, als goldenes Zeitalter der Menschheit schwebt ihm jene patriarchalische, von allem Zweifeln und Grübeln entfernte Ruhe und Einfalt vor, welche von Sage und Dichtung dem ersten Naturzustand beigelegt werden. Schiller sagt in der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung (Bd. 12, S. 206) treffend: „Rousseau's leidenschaftliche Empfindlichkeit ist schuld daran, daß er die Menschheit, um nur des Streites in derselben recht bald ledig zu werden, lieber zu der geistlosen Einförmigkeit des ersten Standes zurückgeführt, als jenen Streit in der geistreichen Harmonie einer völlig durchgeführten Bildung geendigt sehen, daß er die Kunst lieber gar nicht anfangen lassen, als ihre Vollendung erwarten will, kurz, daß er das Ziel lieber niedriger steckt und das Ideal lieber herabsetzt, um es nur desto schneller und desto sicherer zu erreichen."

Und doch sieht Rousseau, daß jenes vermeintliche Glück der Bildungslosigkeit für immer verloren ist. Er selbst sagt in seinem Brief an den König Stanislaus, daß, wolle man jetzt die Bildung vernichten, Europa in Barbarei sinke, die Sittenverderbniß aber nichtsdestoweniger bleibe. Was also thun? Da er nicht die Axt an den Baum selbst legen kann, so will er wenigstens die geilen Auswüchse beschneiden. Er will die Wissenschaft aus ihrer eitlen, inhaltslosen und entnervenden Geschwätzigkeit zurückführen in das frische thatkräftige Leben. Er hat ein Gefühl davon, daß es um ein Gemeinwesen schlecht steht, in welchem Leben und Wissenschaft

durch eine weite Kluft von einander getrennt sind, statt sich gegenseitig zu durchdringen und zu läutern.

Dieses inneren Zwiespalts in Rousseau müssen wir uns bewußt werden, wollen wir Rousseau verstehen und ihm gerecht sein. Darum kann Rousseau in den Antworten, welche er den Angriffen seiner Gegner entgegenstellt, und welche dreimal so umfangreich sind, wie der Discours selbst, mit gutem Gewissen sagen, er habe in seiner Abhandlung nicht die Wissenschaft als solche, sondern nur die Mißbräuche derselben verfehmt, und doch wieder in der Abhandlung über den Ursprung der gesellschaftlichen Ungleichheit das Denken und Wissen als den Grund und das Merkmal aller Entartung brandmarken wollen. Man hat so oft darüber gespöttelt, daß Rousseau fortwährend von seinem Haß gegen die Schriftstellerei spreche, gleichwohl aber selbst einer der vielschreibendsten Schriftsteller sei. Die Vorrede zur Neuen Heloise (1761) beginnt mit dem seltsamen Bedauern, daß der Verfasser nicht in einem Jahrhundert lebe, das ihm erlaube, den Roman, welchen er veröffentlicht, lieber in's Feuer zu werfen. Noch bestimmter spricht die Vorrede (1753) zu seinem Lustspiel Narciß dies Gefühl aus. Wie gern möchte sich Rousseau in die stille Einsamkeit seiner geliebten Wälder vergraben, nicht denkend, nicht arbeitend, sondern nur empfindend und genießend; aber rings um ihn wogt die geschäftige Welt, das gedrückte Volk harrt bangend nach einem Wort der Erlösung, und diejenigen, welche die Priester des Geistes zu sein sich rühmen, sorgen nur für ihr eigenes Ergötzen und gehen theilnahmlos an dem Elend des Volks vorüber, wenn sie nicht, was das Gewöhnlichste ist, das Volk geradezu durch blendende Sophistik und durch schlüpfrige Dichtung vergiften. Rousseau führt Krieg, um durch diesen seinen Krieg für die Zukunft den ewigen Frieden zu erringen.

Unklar wie die Schrift selbst, war auch der erste Eindruck derselben. Man wußte sich nicht genau Rechenschaft zu geben, wo in diesen unerhörten Behauptungen die Wahrheit ende und wo der Irrthum beginne; aber man ahnte, daß unter der seltsamen Schale ein fruchtbarer Kern keime. Schlagend hat Lessing diesen Eindruck

ausgesprochen. Als er im April 1751 „das Neueste aus dem Reiche des Witzes“ als eine Beilage zu den Berlinischen Staats- und Gelehrtenzeitungen eröffnete, gab er im ersten Blatt einen ausführlichen Auszug jener Schrift und schloß diesen Auszug mit den Worten: „Ich weiß nicht, was man für eine heimliche Ehrfurcht für einen Mann empfindet, welcher der Tugend gegen alle gebilligten Vorurtheile das Wort redet; auch sogar alsdann, wenn er zu weit geht.“ Und dieses Wort ist im Munde Lessing's um so gewichtiger, da auch er, wie wir aus den unvergleichlichen „Gedanken über die Herrnhuter“ sehen, fast zu derselben Zeit, zwar besonnener, aber nicht minder lebhaft, das Zurückgehen aus der verderblichen Grübelei zur ausübenden Werkthätigkeit, aus dem Vernünfteln zum Handeln, als eine unumgängliche Bildungsnothwendigkeit betrachtete.

Man fühlte, daß, wie Villemain in der dreiundzwanzigsten Vorlesung seiner vortrefflichen Literaturgeschichte sich ausdrückt, „hier eine ganz neue Persönlichkeit auf die Bühne getreten sei, und mit ihm ein ganz neuer Stand mit stärkeren Leidenschaften . . . unter der blendenden Sprache Rousseau's wühlte demokratischer Haß.“ Die Literatur des achtzehnten Jahrhunderts, obgleich gegen die bestehende Macht ankämpfend, hatte doch die Mode und die Vorurtheile der vornehmen Welt beibehalten; gegen diese Einseitigkeit empörte sich Rousseau. Er kämpfte nicht blos gegen die bestehende Macht, sondern auch gegen die kämpfende Opposition, nicht blos gegen die Sorbonne, sondern auch gegen Ferney.

Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes.

Auch die zweite Schrift Rousseau's ist zunächst durch die Akademie von Dijon veranlaßt. Die Akademie hatte im Jahre 1754 die Preisfrage gestellt: Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes et si elle est autorisée par la loi naturelle?

Aber ungeachtet dieses äußerlichen Anlasses ist die Schrift aus dem innersten Gedankengang Rousseau's erwachsen. Es ist sogar wahrscheinlich, daß nicht Rousseau von der Akademie, sondern umgekehrt die Akademie von Rousseau angeregt wurde. In seiner ersten Abhandlung über die Verderblichkeit der Bildung hatte Rousseau als eine der gefährlichsten Wirkungen derselben bezeichnet, daß sie durch ihre ausschließliche Bevorzugung des Talents und durch die damit zusammenhängende Erniedrigung der Tugend die unselige Ungleichheit unter den Menschen eingeführt und befördert habe. In seiner Entgegnung gegen die Streitschrift des Königs Stanislaus ging er noch weiter und nannte die Ungleichheit die Wurzel aller Uebel (I, 41); aus der Ungleichheit sei der Reichthum entsprungen, aus dem Reichthum Luxus und Müßiggang, aus Luxus und Müßiggang Kunst und Wissenschaft. Damit war von Anbeginn ausgesprochen, daß in den Augen des Verfassers die gesellschaftliche Ungleichheit eine blos willkürliche und darum unrechtmäßige sei.

Die großen Gährungen, welche seit Ludwig XIV. in den Standesverhältnissen vorgingen, hatten es mit sich gebracht, daß diese Frage in der französischen Literatur nicht neu war. Noch wenige Jahre vorher, im Jahre 1745, hatte die französische Akademie eine Aufgabe über Sprichwörter Salomonis Kap. 22, 2 gestellt. La sagesse de Dieu dans la distribution inégale des richesses, suivant ses paroles: Dives et pauper obviaverunt sibi, utriusque operator est Dominus. Vauvenargues, der französische Schriftsteller, welcher in seiner Innigkeit und Gemüthsreinheit vielfach an den deutschen Novalis erinnert, hatte sich der Bewerbung unterzogen und in seinem Discours sur l'inégalité des richesses im Sinn Voltaire's die gesellschaftliche Ungleichheit als durchaus wesenhaft und daher als ewig dargestellt. Diese Ungleichheit könne nur durch die sorgsamste Durchführung allgemeiner Rechtsgleichheit, durch redliche Ausübung liebender Wohlthätigkeit und durch die Gewißheit eines ausgleichenden Jenseits gemildert, nie aber völlig gehoben werden; diese Ungleichheit sei durch den Haushalt der Natur selbst eingesetzt; die vermeintliche Gleichheit der Wilden sei unstatt-

haft und nichtssagend, denn sie sei nicht die Gleichheit des Ideals, sondern nur die Gleichheit allgemeiner Armuth und Trägheit. Ganz anders Rousseau. Er behauptet nicht nur die Möglichkeit ursprünglicher Gleichheit, sondern die Wirklichkeit derselben ist bei ihm sogleich unbedingte, nicht erst zu beweisende Voraussetzung. Die menschliche Seele, sagt Rousseau in der Vorrede (I, 78 f.), ist erst im Schooß der Gesellschaft durch Erlangung von Kenntnissen und Irrthümern, durch körperliche Veränderungen, durch unabläßige Einwirkung der erwachten Leidenschaft verunstaltet und verzerrt worden, und lediglich in diesen Veränderungen und Verzerrungen des menschlichen Wesens müssen wir auch die erste Ursache der Unterschiede suchen, welche zwischen den Menschen stattfinden; von Natur aus sind die Menschen so gleich, wie es die Thiere jeder einzelnen Art waren, bevor auch unter sie durch körperliche Ursachen Verschiedenheiten kamen. Entfremdung von dieser vorausgesetzten allgemeinen Gleichheit ist also Abfall der reinen Menschennatur von sich selbst. Gesellschaft und Staat, welche die Ungleichheit hervorrufen und festhalten, sind gewaltsame und verderbliche Künsteleien; um so verderblicher, je schroffer sich in ihnen diese Ungleichheiten gestalten.

So zerfällt die Abhandlung folgerichtig in zwei Theile. Der erste Theil schildert jenen vermeintlichen Naturzustand allgemeiner Gleichheit, d. h. den Menschen vor der Entstehung des Staats und der Gesellschaft; der zweite Theil dagegen schildert die Entstehung des Staats und entwickelt aus der Art dieser Entstehung das Wesen desselben.

Wir verweilen bei dem ersten Theil, von welchem Einiges (I, 98—100) aus der Feder Diderot's stammt, nicht. Er ist eine ungeschichtliche Träumerei; nur daraus erklärbar, daß überbildete Zeiten noch immer das Bedürfniß gehabt haben, sich nach der verlorenen Stille und Einfalt unverfälschter Natur zurückzusehnen. Es war das alexandrinische Zeitalter, welches die Idylle schuf; Horaz preist die Tugendstrenge der wilden Scythen, Tacitus flüchtet sich aus der Verderbniß des kaiserlichen Roms in die Urwälder Deutschlands, und in Rousseau's nächster Umgebung erblühten Geßner's süßliche Schäfergedichte. Rousseau übernaturt die Natur. Rousseau's

Naturmensch (I, 102 f.) ist der Wilde, wie er in den Wäldern umherirrt, ohne Thätigkeit, ohne Sprache, ohne Wohnung, ohne Kampf und ohne Freundschaft, ohne Hang nach anderen Menschen, sich selbst genügend; kurz, dumpfe trostlose Thierheit. „Wenn die Natur“, sagt Rousseau (I, 87), „uns bestimmt hat, gesund zu sein, so wage ich fast zu behaupten, daß der Stand der Reflexion ein Stand gegen die Natur, daß ein Mensch, welcher denkt, ein entartetes Wesen ist: si elle nous a destinés à être sains, j'ose presque assurer que l'état de réflexion est un état contre nature, et que l'homme qui médite est un animal dépravé.“ Was den Menschen vorzüglich vom Thiere unterscheidet, das ist seine faculté de se perfectionner, die fast unbeschränkt genannt werden kann (90): während ein Thier in einigen Monaten ist, was es sein Leben lang sein wird; während seine Art in tausend Jahren noch sein wird, was sie im ersten Jahre war, hat der Mensch als Individuum und als Art die Gabe der Entwicklungsfähigkeit, die, leider durch günstige äußere Umstände triebkräftig geworden, den unglücklichen Träger von Erkenntniß zu Erkenntniß und von Bedürfniß zu Bedürfniß führte und so die Quelle all seines Civilisationselendes wurde. L'homme perfectionné — partant corrompu (X, 124).

Als Rousseau seine Schrift an Voltaire schickte, antwortete dieser spottend (30. August 1755): noch niemals habe Jemand so viel Geist aufgewendet, um uns zu Bestien zu machen; man bekomme förmlich Lust, auf allen Vieren zu laufen. Voltaire fügt hinzu, er bedaure aufrichtig, nicht die Wilden in Kanada besuchen zu können; aber dies sei ihm unmöglich, denn erstens mache ihm die Krankheit, zu welcher er verdammt sei, einen europäischen Arzt nothwendig, und zweitens herrsche in jenem Lande eben Krieg, da ja das schändliche Beispiel der gebildeten Völker die Wilden beinahe ebenso böse gemacht habe, als wir selbst seien.

Gewichtiger ist der zweite Theil. „Wir müssen“, sagt Rousseau in der Einleitung (I, 83), „den Augenblick feststellen, in welchem das Recht das Erbe der Gewalt übernahm und so die Natur dem Gesetze unterworfen wurde; wir müssen erklären, durch welche Verkettung

wunderbarer Umstände der Starke sich entschließen mochte, dem Schwachen zu dienen, und das Volk eine angebliche Ruhe eintauschen mochte um den Preis eines wirklichen Glückes."

Die Ausführung zerfällt in folgende Hauptzüge:

a. Vernichtung des Naturzustandes. Der Anfang sind die berühmten Worte: „Der Erste, welcher ein Stück Land umzäumte und sich zu sagen vermaß, „„dies Land gehört mir"", und Leute fand, welche einfältig genug waren, dies zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viel Verbrechen, Kriege, Elend und Schrecken hätte Derjenige dem menschlichen Geschlecht erspart, welcher, die Grenzpfähle ausreißend oder die Gräben verschüttend, seinen Mitmenschen zugerufen hätte: „„Hütet Euch, diesen Betrüger zu hören; Ihr seid verloren, wenn Ihr vergeßt, daß die Frucht Allen und das Land Niemand gehört."" — So lange der Mensch noch in wilder Hütte lebte (I, 110) und sich damit begnügte, sich in Thierfelle zu kleiden, sich Bogen und Pfeile oder ein einfaches Schifferboot zu bereiten, kurz, so lange er nur Arbeiten kannte, die ein Jeder für sich allein verrichtete, so lange war der Mensch frei, gesund, gut und glücklich. Aber in demselben Augenblick, da der Mensch die Hilfe des Andern bedurfte, da er begreifen lernte, daß es für den Einen von Vortheil sei, wenn er Nahrung für Zwei habe, in demselben Augenblick verschwand die Gleichheit. Das Eigenthum war eingeführt, die Arbeit wurde nothwendig, die wüsten Landstrecken wurden lachende Felder; aber mit jeder Ernte wuchs Knechtschaft und Elend. Bergbau und Ackerbau waren die beiden Künste, welche diese große Umwälzung hervorbrachten. Aus der Anbauung der Ländereien folgte die Theilung derselben; daraus die Regeln und Begriffe von Recht und Unrecht. Indem die Alten, sagt Grotius, der Ceres den Beinamen der Gesetzgebenden und einem ihrer Feste den Namen der Thesmophorien gegeben haben, so haben sie sagen wollen, daß die Theilung der Ländereien ein Recht des Eigenthums hervorgebracht habe, verschieden vom Naturrecht.

b. Stiftung des Staatsvertrags. Traurige Veränderung der Dinge! Die Selbstsucht ist erweckt, Sein und Schein beginnen ein=

ander zu widersprechen, die Gleichheit ist gebrochen, überall die entsetzlichste Unordnung. Vereinigen wir uns, heißt es in Folge dieser schmerzlichen Erfahrungen; vereinigen wir uns, den Schwachen vor Unterdrückung zu schützen, den Ehrgeizigen zu zügeln, einem Jeden seinen Besitz zu sichern. Statt unsere Kräfte gegen uns selbst zu kehren, wollen wir sie in eine höchste Spitze sammeln, welche nach weisen Gesetzen regiert, alle Glieder unserer Vereinigung schützt und vertheidigt, die gemeinsamen Feinde verscheucht, uns in ewiger Eintracht hält. Alle stimmen ein. Der Gewinn scheint unzweifelhaft. Man hatte noch nicht Einsicht genug, die Gefahren vorauszusehen; und Diejenigen, welche am fähigsten waren, die Möglichkeit des Mißbrauchs zu erkennen, waren grade auch Diejenigen, welche dabei am meisten auf ihren Vortheil rechneten. „Selbst die Weisen sahen, daß es gelte, einen Theil der Freiheit zu opfern zur Erhaltung des anderen, wie ein Verwundeter sich den Arm abnehmen läßt, den übrigen Körper zu retten“ (I, 115).

c. Nachtheile eines Staatsvertrags. Auf diese Art war oder mußte der Ursprung des Staats und der Gesetze sein, welche dem Schwachen neue Fesseln schmiedeten und dagegen dem Reichen die Kraft verstärkten, die natürliche Freiheit ohne Wiederkehr vernichteten, für immer Eigenthum und Ungleichheit festsetzten, aus unrechtlicher Gewaltthätigkeit ein unwiderrufliches Recht machten und zum Vortheil einiger Selbstsüchtiger das ganze menschliche Geschlecht der Arbeit, der Knechtschaft, dem Elend unterwarfen.“ — Bald verbreiteten sich diese Vereinigungen über die ganze Erde, denn die eine Vereinigung bedingte mit Nothwendigkeit die andere. Ueberall nur das bürgerliche künstliche Recht; das Naturrecht erhält sich nur noch in einzelnen großen kosmopolitischen Seelen, welche das ganze Menschengeschlecht umfassen und sich über die Schranken erheben, durch welche die einzelnen Völker getrennt sind. Jene Uebel, welche früherhin das Heraustreten aus dem Naturzustand wünschenswerth gemacht hatten, machten sich nun auch zwischen den einzelnen Vereinigungen fühlbar; und natürlich nur um so heftiger. Daher unaufhörliche Kriege; die gebildetesten Menschen halten es für ihre

Pflicht, Ihresgleichen zu morden. — Und der Zustand dieser Vereinigungen selbst? Nur allzubald erkannte man, daß die Masse als Masse den Gesetzen wenig Kraft und Sicherheit gebe. Man mußte sich entschließen, Einzelnen das gefährliche Amt der öffentlichen Macht anzuvertrauen, auf daß die Berathung und Entscheidung der Einzelnen zur ungehinderten Durchführung komme. So entstand die Regierung. Sie wurde eingesetzt, die Freiheit zu schützen; nicht, sie zu vernichten. Wir haben einen Fürsten, sagt Plinius zu Trajan, damit er uns bewahre, einen Herrn zu haben. Es war daher ein Todesstoß gegen die Bestimmung des Staats, daß die Fürsten sich erblich zu machen wußten und ihr Amt als Familieneigenthum betrachteten. Et c'est ainsi que les chefs devenus héréditaires, s'accoutumèrent à regarder leurs magistratures comme un bien de famille, à se regarder eux-mêmes comme les propriétaires de l'Etat dont ils n'étaient d'abord que les officiers; à appeler leurs concitoyens leurs esclaves; à les compter comme du bétail au nombre des choses qui leur appartenaient et à s'appeler eux-mêmes égaux aux dieux et rois des rois.

d. Folgerungen für das Wesen des Staats. „Verfolgen wir den Fortschritt der Ungleichheit (I, 122), so finden wir, daß die Errichtung von Gesetz und Recht des Eigenthums der erste Schritt war; die Einsetzung einer Obrigkeit der zweite; und der dritte und letzte Schritt der Uebergang der gesetzlichen Macht in eine willkürliche. Der erste Schritt begründete den Unterschied zwischen dem Reichen und dem Armen, der zweite den Unterschied zwischen dem Starken und Schwachen, der dritte den Unterschied zwischen dem Herrn und dem Knecht.“ Dieser letzte Unterschied ist die Summe aller Entartung. Die Unrechtmäßigkeit der Willkürherrschaft liegt darin, daß die Unterthanen kein anderes Gesetz als den Willen des Herrn haben und der Wille des Herrn kein anderes Maß als seine Leidenschaft. Aber darum ist der Despot auch nur so lange Herrscher, als er der Stärkste ist. „Ein Aufstand, welcher mit der Entthronung und Erdrosselung des Sultans endigt, ist eine ebenso gesetzmäßige Handlung

als diejenige, durch welche am Abend vorher der Sultan über Leben und Gut seiner Unterthanen verfügte. Die Gewalt hielt ihn aufrecht, die Gewalt stürzt ihn." — „Die Ungleichheit, wenn auch durch das positive Recht geheiligt und anerkannt, ist und bleibt doch immer dem Naturrecht entgegengesetzt, wenn sie nicht im Einklang steht mit der natürlichen Ungleichheit. Diese Unterscheidung aber zeigt hinlänglich, was wir von der jetzt unter den gebildeten Völkern herrschenden Ungleichheit zu denken haben, da es offenbar gegen das Gesetz der Natur ist, daß ein Kind über einen Greis gebietet, ein Dummkopf einen Weisen leitet, und daß ein kleines Häuflein im Ueberfluß schwelgt, während die hungernde Masse das Allernothwendigste entbehrt" (I, 126).

Also auch hier wieder derselbe Standpunkt wie in der Schrift über die Verderblichkeit der Bildung. Wie die Bildung, so ist auch die bürgerliche Gesellschaft in ihrem innersten Grund, nach der Ansicht Rousseau's, ein Uebel; aber freilich, wie die Dinge leider jetzt stehen, ein nothwendiges. Und wie für die Bildung, so stellt sich auch für Staat und Gesellschaft die unabweisliche Forderung, zum ursprünglichen Naturzustand wieder so nahe als möglich zurückzukehren. Es genügt nicht, sagt die Vorrede (I, 81), daß ein Gesetz eben Gesetz sei, es muß unmittelbar durch die Stimme der Natur zu uns sprechen; der Staat, wie er ist, zeigt nur die Gewalt der Mächtigen und die Unterdrückung der Schwachen, aber man muß sondern, was der göttliche Wille hervorgebracht hat und was nur die Künstelei der Menschen.

Diese Betrachtungen sind an sich weder so neu noch so eigenthümlich als gewöhnlich geglaubt wird. Die Grundansicht von einem der Staatenbildung vorausgehenden Naturzustand und der künstlichen Begründung des Staats durch einen Vertrag stammt von Grotius, Pufendorf, Locke und Hobbes; und ebenso ist die berühmte Stelle von der Stiftung des Eigenthums sowie die revolutionäre Wendung, daß die Unterthanen an die Despotie nicht gebunden seien, weil die Despotie die Bedingungen des Vertrags breche, von Algernon Sidney und Locke entlehnt, deren Namen unter Rousseau's

Feder oft wiederkehren. Aber was jene berühmten Vorgänger nur in allgemeine Begriffe gefaßt hatten, wird hier mit der Gewalt der Leidenschaft ergriffen und dringt warmblütig vom Herzen zum Herzen. Diese Schrift ist ein leidenschaftlicher Aufschrei der Armen und Gedrückten, eine feurige und entschlossene Kriegserklärung gegen die Grundlagen und Einrichtungen der herrschenden Staatsform, eine Erhebung des Volks, das sich seine Regierung aus eigener freier Entschließung und Machtvollkommenheit eingesetzt, gegen die Uebergriffe eines Regiments, das sich grundlos und gewaltthätig die unumschränkte Selbstherrlichkeit angemaßt hat.

Lessing brachte diese Schrift am 10. Juli 1755 in der Berlinischen Zeitung mit den bedeutsamen Worten zur Anzeige: „Rousseau ist überall der kühne Weltweise, welcher keine Vorurtheile, wenn sie auch noch so allgemein gebilligt wären, ansieht, sondern graden Wegs auf die Wahrheit zugeht, ohne sich um die Scheinwahrheiten, die er ihr bei jedem Tritt aufopfern muß, zu bekümmern; sein Herz hat dabei an allen seinen speculativischen Betrachtungen Antheil genommen und er spricht folglich aus einem ganz anderen Ton als ein feiler Sophist zu sprechen pflegt, welchen Eigennutz oder Prahlerei zum Lehrer der Weisheit gemacht haben.“

Damit trifft Lessing den innersten Kern. Es ist die Größe Rousseau's, daß er nicht blos verneint, sondern auch aufbaut. An die Stelle der falschen Bildung und der falschen Staatsform will er die rechte Bildung und Staatsform setzen. Dies geschieht im Emil und im Contrat social. Rousseau hatte sich bereits den Standpunkt beider Bücher klar herausgearbeitet, als er jene ersten verneinenden Untersuchungen schrieb. Nur diejenige Kritik ist eine schöpferische, welche von einem festen und klaren Ideal getragen wird.

Émile ou de l'éducation.

Von jeher haben sich umgestaltende Geister gern an die Jugend gewendet. Es giebt keine irgendwie bedeutende geistige Strömung,

welche nicht ihre sehr bestimmten Spuren in der Geschichte der Erziehungslehre zurückgelassen hätte. Wie Plato für seine Republik sich seine Bürger erst selbst erziehen muß, so hat auch Goethe in den socialistischen Zukunftsträumen, welche er in Wilhelm Meister's Wanderjahren darstellt, besondere „pädagogische Provinzen“ errichtet, um den neuen Zuständen neue Menschen entgegenzubringen.

Auch die Denker der französischen Aufklärung begriffen frühzeitig, wie wichtig es sei, ihr Augenmerk auf die Erziehung zu richten. Schon Locke war mit seinem höchst beachtenswerthen Beispiel vorangegangen. In Frankreich war die Nothwendigkeit einer veränderten Erziehung um so dringender, da dort Schule und Erziehung noch fast ganz ausschließlich unter der Leitung der Jesuiten standen. Wie eifrig suchten namentlich auch Helvétius und Holbach auf die Läuterung der Erziehungsgrundsätze hinzuwirken und dieselben für ihre Zwecke nutzbar zu machen!

Das Buch „Emil“, in welches Rousseau seine Ansichten über die Grundlagen und Bedingungen der nach seinem Dafürhalten reinen und menschlich freien Erziehung und Bildung niedergelegt hat, ist halb Roman halb Lehrbuch. Es erschien 1762. Rousseau versichert, daß er länger als zwanzig Jahre über dieses Buch nachgedacht, drei Jahre an ihm geschrieben habe.

Man kann den Grundgedanken in wenige Worte fassen. Nicht zwar zum Naturmenschen will Rousseau seinen Zögling erziehen, aber möglichst natürlich. Tout consiste à ne pas gâter l'homme de la nature en l'appropriant à la société, heißt es im dritten Brief des fünften Buchs der Neuen Heloise. Dasselbe sagen die einleitenden Betrachtungen dieser Erziehungslehre selbst. Und ebenso heißt es im dritten Buch des Emil (II, 177): „Es ist ein großer Unterschied zwischen einem Naturmenschen im Naturzustand und zwischen einem Naturmenschen im Stand der Gesellschaft; Emil ist nicht ein Wilder, welcher in die Wüste verbannt worden, sondern ein Wilder, welcher in Städten wohnen soll; er muß das Nothwendige zu finden und seinen Vortheil zu wahren wissen; er muß mit seinen Mitmenschen verkehren, wenn er ihnen auch nicht grade

in allen Stücken gleicht.“ Und noch bestimmter im vierten Buch: „Es handelt sich hier nicht darum, einen Wilden zu schaffen und ihn in die Einsamkeit der Wälder zu schicken; es genügt vielmehr, daß Emil im Wirbel der Welt nicht sich fortreißen läßt durch die Leidenschaft und die Vorurtheile der Menschen; er soll mit seinen eigenen Augen sehen, mit seinem eigenen Herzen fühlen, und keine Macht der Erde soll ihn bestimmen als seine Vernunft.“

Es bleibt der Geschichte der Erziehungslehre überlassen, auf alle Einzelheiten einzugehen. Es ist bekannt, wie dringend Rousseau die Mütter ermahnt, dem Kinde selbst die erste Nahrung zu reichen, wie er die erste Jugend seines Zöglings vor allem vorzeitigen Lernen schützt, wie er sodann alles Lernen, von der nächsten Umgebung ausgehend, auf die sinnenfrische Anschauung gründet, wie er seinen Zögling für den Fall der Noth ein Handwerk erlernen läßt und ihm zuletzt eine Gattin aussucht. Ja, späterhin, in England, kam Rousseau sogar auf den Einfall, eine höchst wunderliche Fortsetzung beizufügen, welche glücklicherweise unbeendet blieb: Émile et Sophie ou les solitaires. Emil wird von seiner erwählten Sophie frevelhaft hintergangen, flieht, wird als Sklave nach Algier verschlagen und schwingt sich dort zum Rathgeber des Dey auf. Fühlte Rousseau denn gar nicht, daß er damit der Umsicht und Weisheit des Erziehers, welcher seinem Zögling grade diese Lebensgefährtin erwählte, ein sehr bedenkliches Zeugniß ausstellt? Oder wollte Rousseau zeigen, wie ein Mensch, erzogen und durchgebildet wie sein Emil, die allerfürchterlichsten Lebenslagen mit Gleichmuth zu tragen und, selbst auf eine wilde Robinsoninsel verstoßen, sich jederzeit mit eigener Kraft zu rathen und zu helfen weiß?

Goethe spricht die volle Bedeutung dieses Buches aus, wenn er es das Naturevangelium der Erziehung nennt. Das Natürliche kommt wieder zu seinem unverjährbaren Recht, das Ursprüngliche und das Gemüthsfrische, das im Wesen des Menschen und der menschlichen Gesellschaft selbst Liegende.

Freilich erfaßt Rousseau dieses hohe Ziel nur sehr einseitig. Das Natürliche drückt er meist zum unmittelbar Nützlichen herab.

Der Haß gegen die Abrichtung für einen bestimmten Stand und für die eitle Geschwätzigkeit des Salons führt ihn zu einem leblosen Schattenbild, zu einem allgemeinen unpersönlichen Menschen an sich, welcher zwar die Möglichkeit zu allen Berufsarten in sich schließen soll, in Wahrheit aber nur sein eigenes selbstsüchtiges Glück will ohne eine bestimmte Berufsthätigkeit. Aus dem Verlangen, den Zögling schon früh an schöpferisches Selbstdenken zu gewöhnen und ihm nichts zu bieten, was nicht als seine eigene Errungenschaft erscheint, entspringt das grade Gegentheil des vorgesetzten Zwecks, eine Bevormundung und ein schauspielerisches Versteckspiel von Seiten des Lehrers, welche nur in sehr vereinzelten Fällen durchführbar sind und, falls sie wirklich durchgeführt würden, für die sittliche Bildung des Zöglings sicher sehr gefährlich wären. Rousseau selbst hatte eine klare Einsicht in diese Schwäche. Wir besitzen mehrere Briefe von ihm, in welchen er begeisterten Anhängern abräth, die Erziehungslehren Emil's in der Anwendung allzu wörtlich zu nehmen. Aber nichtsdestoweniger ist und bleibt der Emil ein Buch von großartigstem Blick, und seine Wirkung war daher wahrhaft überwältigend. Wie ein reinigender Blitz in schwüler Gewitterluft durchzuckte die gesammte Menschheit das Bewußtsein, daß die Wiedergeburt und die Selbstverjüngung von innen heraus kommen müsse, daß die Rückkehr zur Einfalt der Natur und zu den natürlichen Grundbedingungen des Lebens vor Allem Noth thue. Es fehlte nicht an lächerlichen und schädlichen Uebertreibungen. Mit Recht bespöttelt Mme de Genlis in ihrem Erziehungsroman Adèle et Théodore ou lettres sur l'éducation (1872, Th. 1, S. 167) jene vornehmen jungen Mütter, welche aus dem durch Rousseau zur Mode gewordenen Selbststillen der Kinder sogleich einen Anlaß zu neuer Koketterie nahmen und inmitten glänzender Gesellschaften, angesichts fremder Männer, dem Kind schamlos die offene Brust boten. Mit Recht ist die Flachheit der philanthropinistischen Erziehungsanstalten, welche zwar gesunde Körper, aber nur leere Köpfe bildeten, in allgemeinen Verruf gekommen. Aber der Kern ist unverloren und wächst und wirkt noch heute. Der gemüthserwärmende Familien-

geist ist gekräftigt, der Kindheit ist die Kindlichkeit gerettet, im Schulunterricht ist das todte Gedächtnißwerk fortan der anregenden Selbstthätigkeit gewichen. Pestalozzi, der große Begründer des neueren Erziehungswesens, ist unmittelbar aus der Grundanschauung Rousseau's hervorgegangen. Er, der erfahrungsreiche Schulmann, pflegte zwar Emil mit seinen Ueberschwenglichkeiten später ein Traumbuch zu nennen; aber er selbst erzählt uns, wie dieser Emil die Begeisterung seiner Jugend und der Erwecker aller seiner Ideen war.

Jedoch ist diese Erziehungslehre nur die eine Seite des Buches. Nicht blos für die Erziehungslehre will es eine Vertiefung und Läuterung sein, sondern für die gesammte Bildung. Die Spitze der Bildung aber ist die Art und die Gestalt der Religion. Sage mir, was Deine Religion ist, und ich kenne Deinen geheimsten Menschen. Daher ist es durchaus angemessen, ja es ist der eigenste Kern des Buches, daß Rousseau in der berühmten Profession de foi du vicaire savoyard sein tiefstes Glaubensbekenntniß ausspricht.

Dieses Glaubensbekenntniß ist der Nothschrei des Herzens, die Religiosität des nach Dasein und Freiheit lechzenden Gefühls. In den Zänkereien der Theologen und in den Zänkereien der Philosophen war immer nur vom Gegensatz des Denkens und Glaubens, der Vernunft und der Offenbarung die Rede gewesen; aber nie von der Macht und dem Recht des menschlichen Herzens, vom unabweisbaren Bedürfniß des gemüthswarmen Empfindens. In Rousseau gewinnt diese Religiosität des Herzens ihren tiefbegeisterten Ausdruck und kehrt sich mit derselben Kraft und Entschiedenheit gegen die Vernünftler wie gegen die Offenbarungsgläubigen.

An einem Sommermorgen, bei Sonnenaufgang, führt der Vikar seinen jungen Freund, einen in Unglauben und Elend gefallenen Jüngling, aus der Stadt Turin hinaus auf eine Anhöhe, von welcher aus sie eine wundervolle Aussicht genießen. So dient die herrliche Natur der Glaubensunterweisung als Scenerie; aus der Ferne sehen die Gipfel der Alpen auf die Beiden herüber.

Diese Bergpredigt zerfällt in zwei Abschnitte: Am gewaltigsten ist der erste Theil, der Kampf gegen die Deisten und Materialisten.

Dieser Kampf war Rousseau heiligste Herzenssache. Mme d'Epinay erzählt in ihren Denkwürdigkeiten (Ausg. v. 1818, Th. 2, S. 63) einen sehr bezeichnenden Zug. Eines Abends ergötzten sich im Salon der Mlle Quinault, wie gewöhnlich, die philosophischen Schöngeister mit leichtfertigen Gotteslästerungen. Rousseau, welcher anwesend war, schnitt das Gespräch mit der Bemerkung ab: Wenn es eine Feigheit ist zu dulden, daß von einem abwesenden Freund übel gesprochen werde, so ist es ein Verbrechen, wenn man duldet, daß von Gott übel gesprochen wird, welcher gegenwärtig ist." Rousseau drohte, die Gesellschaft zu verlassen.

Für Denjenigen, welcher die Schriften der französischen Materialisten kennt, ist es merkwürdig zu sehen, wie hartnäckig und umsichtig Rousseau Zoll um Zoll ihnen den Boden streitig macht. In einzelnen Ausdrücken und Redewendungen lassen sich sehr deutlich die Anspielungen auf ganz bestimmte Sätze und Schlagworte der Diderot, Condillac, Helvétius und Holbach heraushören.

Die Materialisten hatten gesagt, alle unsere Erkenntniß, auch das Urtheilen und Wollen, sei lediglich Sinnenempfindung. Rousseau dagegen führt aus, daß zwar das Wahrnehmen ganz und gar nur von den äußeren Sinneneindrücken abhänge, nicht aber in gleicher Weise das Verbinden und Vergleichen der einzelnen Empfindungen. Rousseau sagt: „Dies Vergleichen, d. h. das Urtheil, geht von mir selbst aus. Ich bin also nicht blos ein empfindendes und leidendes Wesen, sondern auch ein thätiges und hervorbringendes. Was auch die Philosophen sagen, ich werde nie auf die Ehre verzichten, zu denken" (II, 242).

Die Materialisten hatten der Stoffwelt selbst Bewegung gegeben, Bewegung nach ewigen und festen Gesetzen; ein schaffender und erhaltender Gott war ihnen daher sinnlos und überflüssig. Rousseau dagegen argumentirt ungefähr folgendermaßen (243 ff.): Es giebt eine mitgetheilte und eine selbständige Bewegung; die eine gehört der todten, die andere der lebenden Stoffwelt. So wenig ich mich überzeugen lasse, daß, wenn ich meinen Arm bewege, diese Bewegung eine andere Ursache als meinen Willen hat, so wenig lasse ich mich

auch überzeugen, daß die unbelebte Stoffwelt sich aus sich selbst bewegt oder irgendeine Thätigkeit ausübt. Nun bewegt sich aber die sichtbare Stoffwelt, und in ihrer steten und geregelten Bewegung ist nichts von jener Freiheit und Willkür, welche in den freiwilligen und selbstthätigen Bewegungen der Menschen und Thiere erscheint. Es muß also eine Ursache dieser Bewegung geben, welche außer und über der Stoffwelt ist; die Stoffwelt empfängt Bewegung und theilt sie mit, aber sie bringt sie nicht hervor. Je mehr ich Druck und Gegendruck der aufeinanderwirkenden Naturkräfte beobachte, desto mehr sehe ich, daß man, Wirkung um Wirkung verfolgend, immer zur Annahme eines Willens als erster Grundursache hinaufsteigen muß. Ich glaube also, daß ein Wille das Weltall bewegt und die Natur belebt; und wenn die bewegte Stoffwelt mir nur einen Willen zeigt, so zeigt mir die nach bestimmten Gesetzen bewegte Stoffwelt einen bewußten Willen. Handeln, Vergleichen, Wählen sind Thätigkeiten eines denkenden und thätigen Wesens, und dieses thätige und denkende Wesen, welches das Weltall bewegt und alle Dinge ordnet, nenne ich Gott. „Ich sehe Gott in seinen Werken, ich fühle ihn in mir und fühle ihn über mir; aber sobald als ich ihn in seinem Wesen betrachten will, und frage, wo er ist und was er ist und wie er ist, entzieht er sich mir und mein über diese Geheimnisse sinnender Geist weiß keine Antwort“ (248).

Die Materialisten hatten über den Hochmuth des Menschen gespottet, daß er alles auf sich selbst beziehe und sich für etwas Anderes und Besseres halte als die übrige Natur, da er doch unter der Nothwendigkeit der gleichen Formen und Gesetze stehe. Rousseau dagegen wirft die stolze Frage auf, was giebt es denn Lächerliches an diesem Gedanken, da doch unzweifelhaft einzig der Mensch zu solcher Zweckbeziehung befähigt ist? Nicht blos die Thiere und die Elemente unterwirft der Mensch seinen Absichten; mit seinem Denken und Erkennen weiß er sich sogar den Sternen zu nähern. Zeigt mir doch ein anderes Geschöpf auf der Erde, das das Feuer gebraucht und die Sonne bewundert. Ich kann Ordnung, Schönheit und Tugend fühlen und soll mich mit den Thieren vergleichen? „Niedrige Seele,

einzig Deine trostlose Philosophie ist es, welche Dich den Thieren ähnlich macht; oder vielmehr, Du erniedrigst Dich umsonst: Dein Geist zeugt gegen Deine Grundsätze, Dein Herz gegen Deine Schlüsse, und selbst der Mißbrauch Deiner Fähigkeiten beweist wider Deinen Willen die menschliche Hoheit“ (249).

Die Materialisten hatten die Geistigkeit der Seele und die Freiheit des Willens geleugnet. Rousseau aber sagt: „Kein blos stoffliches Wesen ist thätig durch sich selbst; ich aber bin es ... Mein Wille ist unabhängig von dem Druck der äußeren Sinnenempfindung. Ich gebe nach oder ich widerstehe, ich unterliege oder ich siege, und ich bin mir bewußt, ob ich thue, was ich thun wollte oder ob ich nur meiner Leidenschaft weiche“ (251). Und was bestimmt meinen Willen? Mein Urtheil. Und was bestimmt mein Urtheil? Mein Denken. Meine bestimmende Ursache ist in mir selbst, das ist Alles, was ich verstehe; über diese Grenze hinaus aber tappe ich im Dunklen. Nicht das Wort Freiheit ist sinnlos, sondern das Wort Nothwendigkeit; eine Handlung voraussetzen, welche nicht von einem handelnden Wesen ausgeht, heißt eine Wirkung ohne Ursache wollen. Weil aber der Mensch frei ist in seinen Handlungen, muß er von einer unkörperlichen Substanz beseelt sein. Und wie aus der Freiheit des Willens die Geistigkeit der Seele folgt, so erklärt sich aus ihr auch das Dasein des Uebels. Der Mißbrauch unserer Fähigkeiten, unserer Willensfreiheit und unserer Perfectibilität, hat das Uebel in die Welt gebracht. Indem uns Gott mit Eigenschaften ausstattete, die uns vom Thiere unterscheiden, schenkte er uns die Himmelsgabe, das Gute aus freien Stücken zu üben. Wenn der Mensch sich an das Böse hält, so ist das nicht Schuld der Vorsehung: Nos chagrins, nos soucis, nos peines nous viennent de nous; le mal moral est incontestablement notre ouvrage. — Aber nicht nur das moralische, auch das physische Uebel, das körperliche Leiden ist fast ausschließlich eine Folge der Verderbtheit des Kulturmenschen. Der Naturmensch kennt nur wenige Leiden: il vit presque sans maladie ainsi que sans passions, et ne prévoit ni ne sent la mort. Es ist die Lehre

des unerschrockensten Optimismus, zu dessen Vertheidiger sich Rousseau auch in jenem berühmten Brief an Voltaire (X, 124 ff.) macht. Homme, ne cherche plus l'auteur du mal; cet auteur c'est toi-même — ôtez nos funestes progrès, ôtez nos erreurs et nos vices, ôtez l'ouvrage de l'homme et tout est bien (I, 253).

Ebenso hatten die Materialisten die Unsterblichkeit der Seele geleugnet. Rousseau meint (254): Ist die Seele unkörperlich, so ist damit auch die Möglichkeit gegeben, daß sie den Körper überlebe. Zur Nothwendigkeit aber wird diese Möglichkeit, weil nur dadurch die Weisheit der Vorsehung gerechtfertigt bleibt. Selbst wenn ich keinen anderen Beweis für die Unkörperlichkeit der Seele hätte als den Triumph der Bösen und die Unterdrückung der Guten in dieser Welt, so würde dieser Beweis allein mir genügen. Die Widersprüche des Lebens müssen ihre Lösung nach dem Tod finden. Ich begreife, wie der Körper sich aufreibt; aber ich begreife nicht, wie das gleiche Schicksal dem denkenden Theil meines Wesens geschehen kann.

Und endlich hatten die Materialisten den angeborenen moralischen Sinn geleugnet; die Selbstliebe galt ihnen als Quelle des menschlichen Handelns. Rousseau sagt: Der sicherste Führer des Handelns ist das Gewissen, das Gewissen ist der Instinct der Seele. Nur wer mit seinem Gewissen feilscht, hört auf die Spitzfindigkeit des Vernünftelns. „Wenn es nichts angeboren Moralisches im menschlichen Herzen giebt, woher kommt ihm jene selbstlose Bewunderung für große Thaten, jene hochherzige Liebe für große Charaktere? Was hat die Begeisterung für die Tugend zu schaffen mit unserem Nutzen und Vortheil? . . . . Nehmt uns diese Liebe zum Guten und Ihr nehmt uns den Reiz des Lebens.“ Der Begriff des Rechten und Guten ist überall und jederzeit so durchaus derselbe, daß selbst verdorbene Religionsbegriffe und Kultgebräuche ihn nicht verunstalten. Man beging festlich die Ausschweifungen Jupiters und man verehrte die Enthaltsamkeit des Xenokrates (260).

Wie der erste Theil gegen den Materialismus, so kämpfte der zweite Theil gegen den Offenbarungsglauben.

Giebt uns die auf das menschliche Denken und Empfinden gegründete Naturreligion schon ein sicheres Zeugniß vom Dasein Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele und von der ewig bindenden Kraft unverrückbarer Tugendideale, wozu noch die Nothwendigkeit übermenschlicher Offenbarung?

Es sind dieselben Streitwaffen, welche die englischen Freidenker anwendeten.

Die Offenbarung erniedrigt Gott, denn sie giebt ihm menschliche Eigenschaften; der Kultus, welchen Gott fordert, ist der Kultus des Herzens. Gott will im Geist und in der Wahrheit angebetet sein, dies ist die Pflicht aller Religionen, Zeiten und Menschen. Zu wem hat Gott gesprochen? Ueber die Wunder und Offenbarung haben wir nur menschliche Urkunden. Die eine Offenbarung behauptet immer von der andern, daß sie falsch sei. Wer kann über die Richtigkeit dieser Ansprüche entscheiden, da ohnehin keine die andere gründlich kennt? Warum die wahre Offenbarung nur so Wenigen? Wer aber kann gleichwohl die Erhabenheit des Evangeliums leugnen? Ist Sokrates wie ein Weiser gestorben, so starb Christus wie ein Gott. Die Bücher des neuen Testaments sind so rein und göttlich, und doch andererseits wieder so dunkel und widerspruchsvoll! Was also thun in dieser quälenden Ungewißheit? „In ehrfurchtsvollem Schweigen verehren, was man weder widerlegen noch begreifen kann, und sich demüthigen vor dem höchsten Wesen, das allein die Wahrheit weiß“ (281). Aber diese Ungewißheit hat nichts Peinigendes, denn sie erstreckt sich auf nichts Wesentliches. Mein sittliches Handeln hat seine feste Richtschnur und die besonderen Religionsformeln betrachte ich nur als heilsame Verschiedenheiten, welche meist ihren Grund im Klima und Volksgeist haben und dem Land einen gemeinsamen Kultus geben. Deshalb unterziehe ich mich auch allen Formen dieses Kultus, durchdrungen von der Macht der Gegenwart des höchsten Wesens und von der Unzulänglichkeit der menschlichen Einsicht. Ich werde den Menschen immer die Tugend predigen und sie ermahnen, Gutes zu thun; ich werde mich aber hüten, ihnen die grausame Satzung der Unduld=

samkeit zu lehren, als sei kein Heil außer der Kirche. „Die stolze Philosophie führt zu herzloser Freigeisterei, die blinde Gläubigkeit zu wilder Verfolgungssucht. Vermeidet beide Einseitigkeiten; bleibt unerschütterlich in der Wahrheit oder in dem, was Ihr in der Einfalt des Herzens für wahr haltet. Habt den Muth, Gott zu bekennen vor den Philosophen, habt den Muth, Menschlichkeit zu predigen vor den Verfolgungssüchtigen .... Sagt, was wahr, thut, was gut ist. Was für den Menschen wesentlich ist, das ist, hienieden seine Pflicht zu thun. Wenn man nicht an sich selbst denkt, dann arbeitet man wirklich für sich. Wer auf seinen Vortheil sieht, betrügt sich; nur die Hoffnung des Gerechten läßt nicht zu schanden werden“ (286).

Wir fassen Inhalt und Richtung dieses merkwürdigen Glaubensbekenntnisses übersichtlich zusammen, indem wir zwei Briefe hervorheben, welche Rousseau am 18. Februar und am 25. März 1758 an seinen Freund Vernes schrieb. In jenem ersten Brief heißt es: Ich habe mein Leben unter den Ungläubigen zugebracht, ohne mich irren zu lassen; ich liebte und schätzte sie und mochte doch ihre Lehre nicht leiden. Brüsteten sie sich mit ihrem Denken, so fragte ich meinerseits die Natur, d. h. das innere Gefühl, welches meinen Glauben bestimmt, unabhängig von meinem Denken. Ich ließ sie ihre Wandlungen, Schicksale und ihre nothwendige Bewegung in Scene setzen, und während sie ihre Welt, man weiß nicht wie, zusammenwürfelten, sah ich meinerseits in der Welt eine so weisheitsvolle Einheit, daß ich durchaus eine einheitliche und persönliche Grundursache anzuerkennen mich gezwungen fühlte. Ich glaube an Gott, und Gott würde nicht gerecht sein, wenn meine Seele nicht unsterblich wäre. Und dies erscheint mir als das Wesentliche und Nützliche aller Religion; um den Rest mögen die Streitsüchtigen streiten. Und der zweite Brief lautet: Kein Mensch in der Welt stellt das Evangelium höher als ich, es ist das erhabenste aller Bücher; schließlich aber ist es doch eben nur ein Buch, und zwar ein Buch, das dem allergrößten Theil der Menschheit völlig unbekannt ist. Nein, mein würdiger Freund, nicht in einigen ge-

schriebenen Blättern muß man das Gesetz Gottes suchen, sondern im menschlichen Herzen.

Es ereignete sich, was Rousseau in den einleitenden Betrachtungen dieses Glaubensbekenntnisses voraussagt. In beiden Heerlagern erweckte es die ärgste Erbitterung. Die Gottesleugner verschrieen ihn als einen Gläubigen, und die Gläubigen verschrieen ihn als einen Gottesleugner. Voltaire, der selbst eine mittlere Stellung einnahm, bezeichnet das Glaubensbekenntniß als le seul véritablement bon ouvrage qu'ait jamais fait Jean-Jacques Rousseau (Werke XXVII, 118) und schreibt an Dalembert, er werde diese 50 Seiten in Maroquin binden lassen (15. September 1762).

Die Encyklopädisten aber urtheilten um so härter, je mehr sie früher Rousseau als einen der Ihrigen betrachtet hatten. Diderot nennt in einem Briefe an Fräulein Volland vom 25. Juli 1762 die Profession de foi eine Art Galimatias und ihren Verfasser einen homme excessif qui est ballotté de l'athéisme au baptême des cloches. Heftiger noch war die Aufregung auf der kirchlichen Seite. Der Erzbischof von Paris erließ einen besonderen Hirtenbrief. Auf Befehl des Parlaments wurde das Buch von Henkershand verbrannt; man hätte sich auch der Person Rousseau's bemächtigt, hätten nicht vornehme Gönner seine Flucht begünstigt. In Genf geschah das Gleiche; auch Bern verbannte den Verfasser, als er in Yverdon eine Zuflucht gesucht hatte.

Man begreift schwer diese unerwartete Strenge, wenn man nicht die zufälligen Zeitumstände dabei in Erwägung zieht. St-Marc-Girardin hat kundig hervorgehoben, daß die Auflösung des Jesuitenordens für das Buch verhängnißvoll wurde. Und auch Rousseau selbst giebt in einem Sendschreiben an Christoph de Beaumont, Erzbischof von Paris, einige gleichlautende Andeutungen (III, 62 f.). Die Maßregeln gegen Emil und dessen Verfasser sind vom 9. Juni 1762; die Auflösung der Jesuiten ist vom 9. August. Indem man gegen die Jesuiten einschreiten wollte, welche in den Augen Vieler die Schützer des Glaubens und der Kirche waren, erschien es dem Parlament als Ehrensache, ausdrücklich darzuthun, daß der Glaube

und die Kirche, und insbesondere die Jansenisten, trotzalledem nicht ohne Schutz und Recht seien. Daher der Eifer und die Verfolgungssucht, welche allerdings hier einen verhältnißmäßig Unschuldigen trafen. Für die Wirkung des Buches waren die Anfechtungen nur förderlich. Barbier berichtet in seinem Journal historique et anecdotique du règne de Louis XV (Juni 1762), daß das Buch, welches ursprünglich achtzehn Livres gekostet hatte, später für zwei Louisd'or verkauft wurde. Zahlreiche Neudrucke in Holland sorgten für möglichste Verbreitung.

Ein neuer und fruchtbringender Lebenskeim war in die gährenden Gemüther geworfen. Es ist viel Unfug mit diesen herzerfrischenden Anregungen Rousseau's getrieben worden. Die weichliche und unklare Gemüthsseligkeit der sogenannten Gefühlsphilosophie und der dichterischen Romantik hat hier ihre Wurzel; doch vergessen wir nicht, daß nicht minder auch die Verinnerlichung und Vertiefung der kahlen gemüthsleeren rationalistischen Bildung, welche alle Poesie zertrümmerte, hier ihren wesentlichsten Anstoß und Nerv fand. Der volle und ganze Mensch erstand wieder; der Mensch, welcher nicht blos denkend, sondern auch empfindend ist. Es war der Nachhall der allgemeinen Zeitstimmung, wenn Schiller als Jüngling in der Anthologie sagte:

„Sokrates ging unter durch Sophisten,
Rousseau leidet, Rousseau fällt durch Christen,
Rousseau — der aus Christen Menschen wirbt."

Der Contrat social.

Was Rousseau in seiner Schrift über den Ursprung der Ungleichheit mehr nur als begeisterter Volksredner denn als lehrhafter Systematiker ausgesprochen hatte, das erweiterte er in seinem Contrat social zu einem vollständigen politischen System.

Er war seit seinem Aufenthalt in den politischen Kreisen Venedigs (1743) mit dem Plan zu einem größeren Werke, Institutions politiques, beschäftigt, welches auf eine umfassende Sitten-,

Rechts- und Staatslehre angelegt war (VIII, 288). Ein Contrat social ou principes du droit politique betiteltes Bruchstück desselben hatte er schon 1754 druckfertig gemacht; diese erste längere Redaction ist uns handschriftlich erhalten und A. Bertrand hat am 4. April 1891 in der Académie des sciences morales et politiques darüber referirt. Rousseau hat sein Werk, in knapper und theilweise gemilderter Form, erst im Frühjahr 1762, wenige Wochen vor dem Émile, in Holland drucken lassen (IX, 12).

Rousseau's Contrat social ist neben Montesquieu's Geist der Gesetze das wichtigste politische Werk des achtzehnten Jahrhunderts. Unverkennbar ist er mit stetem Hinblick auf Montesquieu geschrieben, als dessen Gegensatz, Ergänzung und Fortbildung. In jenem Résumé des Contrat social, das er dem fünften Buche seines Émile einverleibt hat, sagt Rousseau, Montesquieu habe sich begnügt, de traiter du droit positif des gouvernements établis (II, 430) und sich gehütet, die Principien des Staatsrechts zu behandeln: et rien au monde n'est plus différent que ces deux études ... Il faut savoir ce qui doit être pour bien juger de ce qui est. Der Contrat social soll diese von Montesquieu gelassene Lücke ausfüllen und die theoretischen Grundlagen alles Staatslebens darstellen.

Aus jeder Zeile hallen die später so verhängnißvoll gewordenen Worte der Liberté und Egalité! Es hat in der neuesten Zeit einige Beurtheiler gegeben, welche sich besonders geistreich dünkten, indem sie den durch und durch demokratischen Grundcharakter Rousseau's in Abrede stellten. Sie wissen nicht, was sie sagen. Sie halten sich an vereinzelte Sätze, welche die reine Demokratie als unter den Menschen unausführbar, als eine Regierung der Götter bezeichnen, oder an einige volkswirthschaftliche Vorschläge, welche mit den Anschauungen der heutigen Demokratie in Widerspruch stehen, und sie übersehen dabei, daß das Ein und Alles der Rousseau'schen Lehre die Lehre von der Volkssouveränetät ist; von der Volkssouveränetät, die jeden Augenblick thätig bleibt und als

ihrer innersten Natur nach unübertragbar, untheilbar, unvertretbar und unbeschränkbar dargestellt wird.

Erstes Buch. Vom Wesen und Ursprung des Staates.

Der Mensch ist frei geboren und doch ist er überall in Fesseln. Wie kann diese Knechtschaft zu Recht bestehen? Man kann sie weder auf natürliche Bedingungen noch auf künstliche Verträge gründen. Was die natürlichen Bedingungen anlangt, so giebt weder, wie Einige behaupten, das Vorbild der Familie ein Recht dazu, denn die Herrschaft des Vaters ist nur eine Herrschaft, so lange die Unmündigkeit dauert, noch, wie Andere wollen, das Recht des Stärkeren, denn das Recht des Stärkeren wird niemals Recht, sondern hört auf, sobald die zwingende Gewalt aufhört. Und was die Verträge anlangt, so liegt die Veräußerung der Freiheit außerhalb aller Verträge (III, 310). Veräußern heißt Geben oder Verkaufen. Wollte auch Jemand sich selbst verkaufen, seine Kinder kann er nicht verkaufen; sie sind als Menschen und darum frei geboren, ihre Freiheit gehört ihnen. Auf seine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Mensch ist; nicht frei zu sein, ist Verzichtleistung auf alle Rechte und Pflichten der Menschheit. Und ebensowenig kann man die Knechtschaft auf das Kriegsrecht bauen. Ein Volk ist dem anderen nur so lange Feind, als der Krieg dauert; in dem Augenblick, da es unterworfen ist, hört aller Kriegsgebrauch auf; die Ueberwundenen sind nicht mehr Bürger und Vertheidiger ihres Vaterlandes, sondern einfach Menschen mit den Menschenrechten und Menschenpflichten.

Folglich konnten und wollten die Menschen, indem sie vom Naturzustand zur Staatenbildung übergingen, ihre Freiheit nicht aufgeben, sondern sie wollten vielmehr nur eine Form der Vereinigung finden, welche „mit der gemeinsamen Gesammtkraft Person und Eigenthum jedes einzelnen Staatsmitgliedes schützt und vertheidigt und in welcher ein Jeder, sich mit Allen vereinigend, doch nur sich selbst gehorcht und also so frei bleibt als zuvor“ (III, 313). Jedes Mitglied entäußert sich unbedingt und ohne Vorbehalt aller seiner Rechte an die ganze Gemeinschaft. Dadurch entsteht die allgemeinste

Gegenseitigkeit und durch diese Gegenseitigkeit gewinnt ein Jeder nicht nur Entschädigung für Alles, was er verloren hat, sondern auch mehr Kraft zur Festhaltung Dessen, was ihm geblieben.

Diese Entäußerung Aller an Alle ergiebt eine einheitliche Körperschaft mit einem einheitlichen Gesammtwillen. Diese Körperschaft heißt Staat, insofern man sie als ruhiges und unthätiges Ganzes betrachtet; sie heißt Herrscher oder Souverän, insofern sie in Thätigkeit tritt; sie heißt Staatsmacht anderen Staaten gegenüber. Die Verbündeten heißen als Gesammtheit Volk, als Theilhaber der höchsten Gewalt Bürger (citoyens), als den Staatsgesetzen unterworfen Unterthanen.

Weil der Souverän nichts ist als die Einheit und Zusammenfassung der Einzelnen, so kann der Souverän niemals den Unterthanen schaden wollen, denn es ist unmöglich, daß der Körper seinen Gliedern schaden will. Anders aber ist es mit den Unterthanen gegen den Souverän. Der Einzelne kann allerdings einen besonderen Willen haben, der Vortheil des Einzelnen kann mit dem Vortheil des Ganzen in Widerspruch gerathen. Wer sich aber weigert, dem allgemeinen Willen zu gehorchen, der wird durch die gesammte Körperschaft zum Gehorsam gezwungen werden; und dies heißt nur, die Körperschaft zwingt ihn frei zu sein (315). Was der Mensch durch den Contrat social verliert, das ist seine Willkür; was er dagegen gewinnt, das ist die bürgerliche Freiheit und das Eigenthum von Allem, was er besitzt. Der Staat vernichtet nicht die natürliche Gleichheit; er setzt nur die sittliche und gesetzliche an ihre Stelle. Sind die Menschen ungleich an Kraft und Geist, so werden sie gleich durch Recht und Uebereinkommen. Aber freilich! Unter schlechten Regierungen ist diese Gleichheit nur scheinbar und trügerisch; sie dient nur dazu, den Armen in sein Elend zu bannen und dem Reichen seine angemaßten Vorrechte zu sichern. In der Wirklichkeit sind die Gesetze nur den Besitzenden nützlich und den Besitzlosen schädlich. Daraus folgt, daß der Staat nur dann dem Menschen Vortheile bietet, wenn, wie es sein soll, Alle Etwas haben und Keiner zu viel hat.

Zweites Buch. Von der Souveränetät und von der Gesetzgebung.

Die Souveränetät als die Ausübung des allgemeinen Willens ist durchaus unveräußerlich. Die Macht kann man an Jemand übertragen, aber nicht den Willen; daher ist auch diese Uebertragung der Macht immer nur auf Zeit und stets widerrufbar. Wenn ein Volk verspricht, blind zu gehorchen, so vernichtet es sich selbst; wenn ein Volk einen Herrn hat, ist es nicht mehr souverän.

Ebenso ist die Souveränetät untheilbar. Denn entweder ist der Wille allgemein, oder er ist es nicht; entweder ist er der Wille des ganzen Volks oder nur eines Theils. Einzig der Gesammtwille ist ein Akt der Souveränetät. Es ist daher sinnlos, wenn unsere Politiker, weil sie die Souveränetät nicht im Princip theilen können, sie meist im Gegenstand theilen. Sie theilen sie in Wille und Gewalt, in gesetzgebende und vollziehende Macht, in das Recht der Auflagen, der Justiz und des Krieges, in die innere Verwaltung, und in die Macht, mit auswärtigen Staaten zu verhandeln. Das heißt den Souverän zu einem phantastischen Wesen machen, zu einem Menschen von mehreren Körpern, von denen der eine Augen, der andere Arme und wieder ein anderer Füße hat (319).

Und ebenso hat der souveräne Volkswille immer Recht und strebt nach dem öffentlichen Nutzen. Damit ist freilich nicht gesagt, daß in allen einzelnen Fällen die Volksbeschlüsse unantastbar richtig sind. Oft streben die Einzelnen nur nach ihrem Sondervortheil. Aber dies gleicht sich aus. Der eine Sonderwille hebt den anderen auf, und als letztes Ergebniß bleibt der allgemeine Wille. Nur ist es nöthig, ränkevolle Parteiungen und kleine „Staaten im Staat“ zu verhüten; Jeder muß nach seinem eigenen Willen stimmen; dies war die große Weisheit des Lykurg. Oder, wenn es solche getheilte Körperschaften giebt, so muß man sie vervielfachen, um die Ungleichheit zu beschränken; dies thaten Solon, Numa und Servius.

Nur eine einzige Schranke hat der Souverän. Er muß streng zwischen den Pflichten als Bürger und zwischen den natürlichen Menschenrechten unterscheiden. Es liegt in der Natur des Contrat

social, daß jeder Mensch vollkommen freie Verfügung hat über Alles, was er nicht durch Vertrag an den Staat abgab, und daß der Souverän niemals den einen Unterthan mehr belasten darf als den anderen. Ueber das Leben der Staatsmitglieder kann der Souverän in dem Falle verfügen, da der Tod des Einzelnen der Erhaltung des Allgemeinen nützlich ist (323).

Die Bedingungen, unter welchen der Staatsverband zusammengetreten ist, erhalten ihren Ausdruck in den Gesetzen. Es ist kein Zweifel, daß die Gesetze vom Volk ausgehen müssen, doch ist es schwer, den rechten Gesetzgeber zu finden, zumal seine Stellung eine durchaus ausnahmsweise ist; er ist weder Souverän noch Beamter; er soll völlig herausgerückt sein, wie über die menschlichen Leidenschaften, so auch über die gewöhnlichen Staatsbeziehungen. Und noch weit schwieriger ist es, für weise Gesetze die Anerkennung des Volkes zu gewinnen, dem vielfach die Einsicht fehlt. Hier haben die großen Gesetzgeber des Alterthums mit Glück die Berufung auf unmittelbare göttliche Sendung zu Hilfe genommen (329).

Ziel und Zweck aller Gesetzgebung muß die Freiheit und Gleichheit sein. Die Freiheit, weil, wenn ein Einzelner abhängig ist, seine Kraft dem allgemeinen Ganzen entzogen wird; die Gleichheit, weil ohne sie die Freiheit nicht bestehen kann. Was der Begriff der Freiheit ist, ist durch alle vorhergehenden Bestimmungen bereits hinlänglich erörtert; was aber die Gleichheit anlangt, so ist mit ihr nicht eine unterschiedslose Einerleiheit von Macht und Vermögen gemeint, sondern nur, daß die Macht des Einzelnen nie in ungesetzliche Gewaltthätigkeit, der Reichthum nie in Stimmenkauf, die Armuth nie in feile Käuflichkeit ausarten kann (334). Diese Gleichheit, sagt man, sei ein eitles Hirngespinst und ewig unausführbar. Aber soll man nicht, wenn die Auswüchse unvermeidlich sind, diese wenigstens beschneiden? Grade je mehr die äußeren Verhältnisse die Gleichheit untergraben, desto mehr muß die Gesetzgebung darnach streben, sie aufrecht zu erhalten.

Es giebt verschiedene Arten der Gesetze. Staatsgesetze, welche das Verhältniß des Ganzen zum Ganzen, d. h. das Verhältniß

des Staats zum Souverän, Civilgesetze, welche das Verhältniß der einzelnen Staatsbürger zum Staat und zueinander betrachten, und endlich Criminalgesetze, welche die Anerkennung und Vollziehung der übrigen Gesetze sind, die Anwendung der Gesetze gegen Diejenigen, welche ihnen nicht gehorchen. Eine vierte Art der Gesetze aber ist wichtiger als alle, es ist das ungeschriebene Gesetz der Sitte, des Herkommens, der öffentlichen Meinung. Der Gesetzgeber muß alle übrigen Gesetze auf dieses Gewohnheitsrecht bauen.

Drittes Buch. Von dem Wesen der Regierung.

Jede freie Handlung hat eine geistige und natürliche Seite. Ich muß etwas wollen, und ich muß das Vermögen haben, diesen Willen auszuführen. Wenn ich gehe, muß ich gehen wollen und gehen können. Der Wille der staatlichen Körperschaft ist die puissance législative, das Vermögen der Ausführung die puissance exécutive, welche in diesem Sinne auch die richterliche Gewalt umfaßt (337).

Die ausführende Gewalt ist also der Vermittler zwischen dem Volk als Souverän und zwischen dem Einzelnen als Unterthan. Und nur diese Vermittlung ist die Stellung des Gouvernements oder der Regierung, obgleich der Begriff der Regierung gewöhnlich sehr ungeschickt mit dem Begriff des Souveräns zusammengeworfen wird. Und diese Stellung bleibt dieselbe, mag die mit der gesetzlichen Ausübung beauftragte Gewalt als einzelner Fürst oder als Körperschaft Magistrat heißen.

Die Demokratie scheint die beste Regierungsform. Gäbe es ein Volk von Göttern, so würde es sich demokratisch regieren. Aber eine so vollendete Form paßt nicht für Menschen (344). Es hat nie wahre Demokratien gegeben und wird nie welche geben. Von den Formen der Aristokratie ist die beste die Wahlaristokratie, wobei die Edelsten, Klügsten, Würdigsten vom Volke auf Zeit als Regierung gewählt werden (345). Sie steht der Demokratie am nächsten und c'est l'ordre le meilleur et le plus naturel que les plus sages gouvernent la multitude (vergl. III, 204). Die Monarchie hat eine einheitliche Spitze und daher in allen Dingen am meisten

Kraft und Festigkeit; das Ueble ist nur, daß der Fürst meist seinen persönlichen Vortheil mehr im Auge haben wird, als den Vortheil des Volks. Die Frage nach der besten Regierungsform ist nicht absolut zu lösen, da jede Regierungsform von der verschiedenen Eigenthümlichkeit des Zeitalters, Landes und Volkes, welchem sie angehört, abhängig ist (354). Im Allgemeinen lasse sich sagen, daß die Monarchie nur für reiche Völker, die Aristokratie für Staaten mittleren Wohlstandes und mittlerer Größe und die möglichst demokratische Regierungsform nur für kleine und arme Länder passe (344 ff., 351). Dabei schwebt Rousseau, der seine Augen immer auf Genf gerichtet hat, die Auflösung der großen Staaten in kleinere Bundesstaaten vor.

Wie der Sonderwille unaufhörlich sich gegen den allgemeinen Willen auflehnt, so macht auch die Regierung unaufhörliche Angriffe gegen die Souveränetät. Daher sind häufige Zusammenkünfte des Souveräns, d. h. Volksversammlungen, nöthig. Und zwar wirkliche Volksversammlungen, nicht blos Versammlungen von Volksvertretern oder Abgeordneten. Denn die Souveränetät kann ebensowenig vertreten als entäußert werden; sie besteht wesentlich im Gesammtwillen, und der Gesammtwille ist entweder Gesammtwille, d. h. Wille Aller, oder er ist es nicht, ein Mittleres ist undenkbar. Das englische Volk glaubt frei zu sein, es täuscht sich; es ist nur frei zur Zeit der Parlamentswahlen, nach der Wahl ist es Sklave. Toute loi que le peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle. Also: obligatorisches Referendum. Freilich setzen diese Volksversammlungen kleine Staaten voraus. Dies aber ist nur ein neuer Beweis, daß kleine Staaten den großen unbedingt vorzuziehen sind (vergl. II, 436). Wenn man sagt, daß kleine Staaten gegen äußere Feinde zu schwach sind, so zeigen die griechischen Städte, welche dem König von Persien, und Holland und die Schweiz, welche dem Hause Oesterreich widerstanden, das Gegentheil. Die Staaten werden stark durch Staatenbündnisse.

Mag die Regierung eine Form haben, welche sie wolle, immer bleibt sie nur der Ausfluß der Machtvollkommenheit des Volks.

Die Einsetzung der Regierung ist nicht ein Vertrag zwischen Volk und Regierung, sondern nur ein Auftrag, welchen die Regierung vom Volk erhält. Die Männer der vollziehenden Gewalt sind nicht die Herren des Volks, sondern nur dessen Beamte. Sie haben ihm Rechenschaft abzulegen (II, 435). Wenn es sich daher ereignet, daß ein Volk eine erbliche Regierung einsetzt, sei es eine monarchische oder aristokratische, so ist sogar auch diese angeblich erbliche Einsetzung nur eine vorläufige und jederzeit widerrufliche. Das Volk überträgt die Regierungsgewalt nur auf so lange, bis es ihm gefällt, anders darüber zu verfügen. Die Volksversammlung stimmt von Zeit zu Zeit ab, ob die gegenwärtige Regierungsform beizubehalten ist und ob Diejenigen, welche bisher mit der Verwaltung betraut waren, auch fernerhin mit derselben zu betrauen sind.

Viertes Buch. Von den Mitteln, den Staat zu befestigen.

Für die Stiftung des Staats ist Stimmeneinheit erforderlich, denn Niemand kann gegen seinen Willen dem Staat unterworfen werden; in allen späteren Beschlüssen jedoch genügt Stimmenmehrheit. Bin ich in der Minderheit, so beweist dies nur, daß ich mich geirrt habe und daß ich eine Meinung für den Gesammtwillen hielt, welche es nicht war. Je gesunder der Staat, desto mehr Einhelligkeit; je verfallender, desto mehr Zwiespalt und Parteiung. Die Zeit der römischen Republik mit ihren Comitien, Tribunen, Censoren und Dictatoren zeigt am besten, was für Auskunftsmittel es giebt, theils den Ausbruch des Sturms zu verhüten, theils ihn möglichst unschädlich zu machen. Aber der moderne Staat hat einen Feind, welchen die Staaten des Alterthums nicht kannten. Es ist die Zweiheit von Staat und Kirche. Im Alterthum hatte jeder Staat seine eigene Religion und diese Religion hing mit den Staatsgesetzen auf's innigste zusammen; im Mittelalter und in der neueren Zeit steht die Religion unter der unbeschränkten Herrschaft der Priester, und selbst, wo die weltlichen Fürsten zugleich das kirchliche Oberhaupt sind, sind sie doch eben nur Fürsten und nicht auch Gesetzgeber der Kirche (384). Unter allen neueren Philosophen war Hobbes der Einzige, welcher dies Uebel und nicht minder sein

Heilmittel erkannte. Er wollte die zwei Köpfe des Adlers zusammenbinden und Alles zur politischen Einheit zurückführen. Es muß unter der Obhut des Souveräns wieder eine Staatsreligion eingesetzt werden; denn ohne religiöse Grundlage giebt es kein staatliches Zusammenleben. Die engen alten Nationalreligionen können für uns nicht wieder aufleben, sie sind für uns Trug und Irrthum; noch weniger eignet sich der Katholicismus, er giebt dem Bürger zwei Oberhäupter, zwei Gesetzgeber, zwei Vaterländer. Aber auch die reine und erhabene Lehre des Evangeliums entspricht diesem Zweck nicht vollkommen. Das Christenthum ist rein geistig, das Vaterland des Christen ist nicht von dieser Welt; der Begriff des christlichen Staats ist ein Widerspruch, das Christenthum predigt Demuth und Abhängigkeit und ist der Gewaltherrschaft günstig: les vrais chrétiens sont faits pour être esclaves (387). Der Souverän muß daher eine neue Religion bestimmen, nicht sowohl als Glaubenssatzungen, als vielmehr als sentimens de sociabilité, ohne welche man weder ein guter Bürger noch ein treuer Unterthan sein kann. Es kümmert den Staat nicht, welchen Glaubenslehren der Bürger still im Herzen anhängt; der Staat hat nur darauf zu achten, daß die Staatsreligion nicht dadurch beeinträchtigt werde. Wer diese Staatsreligion nicht bekennt, ist zu verbannen, nicht als gottlos, sondern als unbürgerlich; wer sie bekannt hat und doch gegen sie handelt, ist des Todes würdig, denn er hat das größte Verbrechen begangen, er hat vor dem Gesetz gelogen (388). Die Lehren dieser Staatsreligion beschränken sich auf das Dasein Gottes, auf den Glauben an ein zukünftiges Leben, in welchem die Gerechten belohnt und die Bösen bestraft werden, auf die Heiligkeit des Staatsvertrags und der Gesetze, und auf die Abweisung aller Unduldsamkeit. Wer zu sagen wagt: außer der Kirche kein Heil, ist ein Todfeind des Staates.

Mit diesen Betrachtungen über die Nothwendigkeit und bindende Gewalt der Staatsreligion schließt das berühmte Buch Rousseau's ab. Und es ist wahrlich bedeutsam, daß es mit einem Glaubens- und Gewissensdruck endigt, welcher theokratischen Despotien ziemen

mag, welcher aber mit der heißersehnten Glückseligkeit allgemeinster Freiheit und Gleichheit im seltsamsten Widerspruch steht.

Um so sorgsamer blicken wir auf das Ganze zurück. Ist diese starre Gewaltsamkeit, welche sich in der Schlußbetrachtung ausspricht, nur eine vereinzelte Grille, oder liegen die Keime und Voraussetzungen derselben bereits in gewissen Schwächen und Einseitigkeiten der Grundidee selbst?

In der Bibliothek seines Vaters hatte Rousseau einst Grotius kennen lernen (I, 76); später fand er in der Bibliothek der Mme de Warens Pufendorf (VIII, 77). Die 1751 erschienenen Principes du droit politique des Genfers Burlamaqui hat er reichlich benutzt. Die Hauptzüge seiner Staatslehre aber hat Rousseau unmittelbar von Locke entlehnt. Wir sehen dies sowohl in der Art und Weise, wie er seine Gegner widerlegt, wie auch in der Ableitung und Anwendung der einzelnen Begriffsbestimmungen. Nicht blos alle jene Anschauungen des älteren Naturrechts, die Lehre vom ursprünglichen Naturzustand, von der Begründung des Staats, von der Volkssouveränetät fanden wir bereits bei Locke; sondern selbst die Lehre von der ewigen Unveräußerlichkeit der Freiheit, welche gewöhnlich als die durchgreifendste Eigenthümlichkeit Rousseau's bezeichnet wird, ist von Locke schon sehr bestimmt vorgebildet. Aber Rousseau baut auf diese Grundlagen dreistere Folgerungen. Locke schrieb als constitutioneller Engländer, welcher angesichts einer segensreich bewährten Wirklichkeit willig auf manche starre Forderungen der rein begrifflichen Logik verzichtete; Rousseau schrieb als republikanischer Schweizer, welcher, wie er selbst in der Einleitung zum Contrat social und in den Lettres de la Montagne (III, 204) sagt, hauptsächlich die Verfassung und Einrichtung von Genf im Auge hatte. Bei Locke hatte, trotz der Lehre von der Unveräußerlichkeit der Freiheit und der daraus folgenden Lehre von der Volkssouveränetät, die Krone, wenn auch nicht wirkliche Souveränetät, so doch noch immer ganz bestimmte Vorrechte, „um in gewissen, durch das Gesetz nicht vorgesehenen Fällen aus eigener Machtvollkommenheit das Wohl des Gemeinwesens fördern zu können"; und daher widmete Locke ganz folge=

richtig der Empörung noch einen besonderen Abschnitt, in welchem er sie als unumgängliche Nothwehr gegen gewaltsame Ueberschreitungen rechtfertigte. Bei Rousseau dagegen ist nicht blos im Gegensatz zu Locke, sondern auch im Gegensatz zu allen anderen Vorgängern das Gouvernement nicht nur ohne alle und jede Vorrechte, sondern sogar als macht- und willenloses Werkzeug ohne alle wirkliche Gewalt. Den Begriff der Empörung kennt daher Rousseau gar nicht. Entthront das Volk den König und die Regierung, so nimmt es kraft des ihm immerdar zustehenden souveränen Verfügungsrechts den auf Zeit ertheilten Auftrag zurück.

Und Rousseau geht noch weiter. Nicht nur, daß der Begriff der Gleichheit für die beschlußfassenden Versammlungen alle ständische Gliederung aufhebt; der Begriff der Unveräußerlichkeit verneint sogar die Möglichkeit und Rechtsgiltigkeit der aus der Volkswahl hervorgegangenen Volksvertretung. Es bleibt nichts als die todte und unterschiedslose Kopfzahl. Zwar unterscheidet Rousseau mehrfach die volonté générale, den Gesammtwillen, welcher das Gemeinwohl will, von der volonté de tous, dem Gesammtwillen, welcher nur die äußere Summe aller einzelner, zum Theil selbstsüchtiger Einzelwillen ist; aber diese Unterscheidung gewinnt bei ihm nirgends eine feste, das Staatsgetriebe bestimmende Bedeutung.

Bei Rousseau ist der Despotismus der Massen der höchste und unumschränkte Entscheider im Staat, wie bei Hobbes der Despotismus des Einzelnen. Es ist daher nicht zufällig, sondern durchaus nur der innere Zug der gemeinsamen Sache, daß Rousseau mit solchem Eifer von Hobbes den Zwang einer gemeinsamen Staatsreligion aufgriff. Dieser Massendespotismus ist der wesentlichste Mangel der Rousseau'schen Lehre.

Wer aber in drückender Gegenwart bangt vor den Gefahren der Zukunft? Jeder fühlte den Druck des Bestehenden; für das Kommende kannte er nur Hoffnung, keine Befürchtung. Man hielt sich ausschließlich an die großen unwiderleglichen Wahrheiten von der Gleichheit der Menschen vor dem Gesetz, von der Gleichheit in Steuern und öffentlichen Lasten, von der gleichmäßigen Verant-

wortlichkeit Aller. Ueberallhin erklangen die stolzen Zaubergesänge von Volksherrschaft, Freiheit und Gleichheit. Als Rousseau den Namen eines Citoyen angenommen hatte, ahnte er nicht, welche Bedeutung einst dieser Name gewinnen sollte. Citoyen zu sein, galt fortan als der höchste Ruhm und die höchste Ehre. Der Contrat social ist das Grundbuch der französischen Revolution geworden. Wie die Verfassung von 1791 wesentlich das Werk Montesquieu's ist, so ist die Verfassung von 1793 wesentlich das Werk Rousseau's.

Rousseau war erschreckt von der unvorhergesehenen Tragweite seiner Utopie. Er hatte schwerlich je darüber nachgedacht, ob und wie diese seine philosophischen Forderungen verwirklichte Thatsache werden könnten. Ein eitler Pseudonymus, Cassius, wendete sich im Jahre 1766 mit der prahlerischen Versuchung an ihn, daß er das unterjochte Volk befreien wolle; Rousseau antwortete, jede Unternehmung dieser Art sei ihm ein Gräuel, denn solche Unternehmungen könnten niemals ohne Unruhe, ohne Unordnung, ohne Gewaltthat, ohne Blutvergießen ausgeführt werden; nach seiner Meinung aber sei das Blut eines einzigen Menschen unendlich mehr werth als die Freiheit des ganzen Menschengeschlechts (XI, 392). Bei den Bürgerunruhen in Genf, welche sich zu seinen Gunsten in Folge der Verbrennung des Emil erhoben, schwankte er eine kurze Zeit, rieth aber sofort zum Frieden (vergl. M. J. Gaberel, Rousseau et les Genevois, 1858, S. 46 ff.). In diesem Sinne ist es volle Wahrheit, wenn Rousseau sich in den Dialogen beklagt, daß man in ihm immer nur einen Aufwiegler zu Umsturz und Empörung sehe, da er doch die tiefste Verehrung vor dem Gesetz und den bestehenden Einrichtungen und die tiefste Abneigung gegen Revolution und Parteiwesen hege (IX, 287).

Die kleineren Schriften.

Die kleineren Schriften Rousseau's sind unübertreffliche Meisterstücke der Beredtsamkeit und der Polemik. Und auch im Inhalt

bieten sie manchen willkommenen Stoff, die Grundgedanken der größeren Schriften zu ergänzen und zu erläutern.

Aus den Gedankenkreisen der Abhandlung über die Verderblichkeit der Bildung stammt die Lettre à Mr Dalembert sur les spectacles (1758).

Voltaire hatte 1755 in den Délices eine Liebhaberbühne eingerichtet und gleich hatte sich in der Genferischen Bevölkerung ein so heftiger Widerspruch gegen dies Theater erhoben, daß Voltaire in den folgenden Jahren auf seine Lieblingsunterhaltung verzichten mußte. Unter diesen Umständen veranlaßte er Dalembert, in dem Artikel Genève, den er für die Encyclopädie schrieb, den Genfern den Rath zu geben, dem Theater die Thore ihrer Stadt wieder zu öffnen (1757). Rousseau bekämpfte diesen Vorschlag auf's heftigste. In großen Staaten, meint Rousseau, möge man das Theater als nothwendiges Uebel dulden, denn an diesen sei überhaupt nicht viel zu verderben; in kleinen Staaten aber diene ein Theater nur, die Liebe zur Arbeit zu vernichten, den Luxus zu steigern, die Sitten zu verwildern. Es bedarf keiner weitläufigen Ausführung und Widerlegung der von Rousseau vorgebrachten Gründe. Es sind, wie Lessing im achtundzwanzigsten Stück der Dramaturgie sagt, die althergebrachten „Chikanen", welche sich immer nur gegen einzelne Werke wenden und damit die ganze Kunstart vernichtet zu haben meinen. Aber der Ingrimm gegen die verweichlichende Ueberbildung der Zeit, die begeisterte Versenkung in das Glück des Hauses und der Familie giebt der kleinen Schrift trotz aller Ueberstürzung eine unleugbar wohlthuende und erhebende Weihe.

Und an die zweite Abhandlung über die gesellschaftliche Ungleichheit schließt sich der im Jahre 1755 für den fünften Band der Encyklopädie geschriebene Discours sur l'économie politique.

Er ist wichtig, weil er einzelne Begriffe, wie besonders den Begriff und das Recht des Eigenthums, fester begrenzt. Aus jener berühmten von Locke entlehnten Stelle, in welcher Rousseau die Einsetzung des Eigenthums zum verhängnißvollen Anfang der Staatengründung macht, pflegt man zu folgern, daß Rousseau

überhaupt ein Gegner des persönlichen Eigenthums sei, und er ist daher oft genug als Heerführer des Communismus geschmäht und gepriesen worden. Durchaus mit Unrecht. Allerdings, meint Rousseau, stände es besser um den Menschen, wenn es kein Eigenthum gäbe, denn dann würde es auch keinen Staat geben. Aber da wir nun einmal unabänderlich innerhalb des Staats stehen, so ist die Sicherheit des Eigenthums unerläßlich. Wie die Ehrfurcht vor dem Eigenthum das erste sittliche Gefühl ist, welches Rousseau seinem Emil einprägt, so stellt Rousseau auch hier das Eigenthumsrecht als das heiligste aller Rechte und als die wahre Grundlage und Bürgschaft aller bürgerlichen Pflichten dar (III, 293; 316 ff.). Ja, Rousseau dringt sogar auf möglichste Stetigkeit der Eigenthums- und Besitzverhältnisse; denn die springende und plötzliche Veränderung des Standes und Vermögens der Staatsbürger erzeuge höchst beklagenswerthe Unordnung und Verwirrung und untergrabe Zucht und Sitte. Nur will er der übergroßen Ungleichheit der Glücksgüter vorgebeugt wissen. Wenn die Menschen in einem Lande ungleich vertheilt leben (III, 291), wenn die Künste der Verfeinerung und des Ueberflusses zum Schaden nützlicher und mühseliger Gewerbe begünstigt werden, wenn man den Landbau dem Handel aufopfert, wenn in Folge der schlechten Verwaltung Generalpächter nothwendig werden, wenn endlich Alles so feil wird, daß die Zahl der Goldstücke zum Maßstab der gegenseitigen Achtung dient und selbst Tugenden für Geld verkauft werden, so sind dies die augenfälligsten Ursachen des unnatürlichen Reichthums auf der einen und des ebenso unnatürlichen Elends auf der anderen Seite, des durchgängigen Eigennutzes, der Bürgerentzweiung, der Gleichgültigkeit der Einzelnen gegen das Gemeinwohl, der Sittenverderbniß, der unaufhaltsam fortschreitenden Erschlaffung. Daher die Nothwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Luxussteuern (303).

Vorwiegend auf religiösem Gebiet bewegen sich die Lettre à Christophe de Beaumont (1763) und die Lettres écrites de la montagne (1764). Beide Schriften sind aus Anlaß der über den Emil und den Contrat social verhängten Verfolgungen ge-

schrieben, jene gegen den Hirtenbrief des Erzbischofs von Paris, welcher den Emil verdammte, und diese gegen die Lettres de la campagne betitelte Broschüre, in welcher der Genfer Staatsanwalt Tronchin das Vorgehen seiner Regierung gegen den Verfasser des Emil und des Contrat social zu rechtfertigen unternommen hatte. Mit Recht vergleicht sie Schlosser in der Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts Bd. 4, S. 24 ff. mit den Briefen des Junius. Sie sind die glänzendste Streitschrift gegen alle unberufene Zionswächterei, in zermalmender Kraft und Gluth der Leidenschaft vielleicht sogar den berühmten Briefen Lessing's gegen den Hamburger Hauptpastor Göze überlegen; sie sind auch für die Kenntniß der Rousseau'schen Lehren, die hier resümirt und vertheidigt werden, von hoher Bedeutung.

Also auch hier tritt uns Rousseau wieder in seiner seltsamen Doppelgestalt entgegen. Religiös der Erwecker und Schützer der gottgläubigen Gefühlsreligion, politisch der Verkündiger der unveräußerlichen Menschenrechte. Beide Richtungen wurzeln in gemeinsamer Grundstimmung. Es gilt, die angeborene Menschennatur voll und ganz zu entfalten; und was sich dieser vollen und ungetrübten Entfaltung entgegenstellt, ist und bleibt vom Uebel.

2. Rousseau als Dichter.

Die neue Heloise.

Rousseau begann sein öffentliches Auftreten als Musiker. Er war außerordentlich musikalisch und der Mangel an gründlicher Ausbildung hat ihn nicht verhindert, als streitbarer Musiktheoretiker und als Komponist aufzutreten. Er hat zwei kleine Opern geschrieben; die erste „Les muses galantes“ wurde 1745, die zweite „Le devin du village“ wurde 1752 zum ersten Mal aufgeführt. Jene, eine frostige Allegorie, hatte immerhin so viel Erfolg, daß Rameau seiner Eifersucht Ausdruck gab; diese, ein idyllisch heiteres Schäferspiel von naiver Empfindung und natür-

licher Anmuth der Melodien, fand am Hof sowohl wie in der Stadt den rauschendsten Beifall. Es war der Anfang der komischen Operette, welche kurz nachher in Grétry zu so durchgreifender Ausbildung kam. Die Couplets Rousseau's wurden schnell allgemein beliebte Volksmelodien; und bis auf den heutigen Tag ist der Dorfwahrsager noch nicht völlig von der französischen Bühne verschwunden. Pygmalion, scène lyrique, ist ein interessanter Versuch rhythmischer Prosa mit musikalischer Begleitung und auch inhaltlich kunstvoll geführt.

Jedoch höher als der musikalische Ruhm Rousseau's steht sein Ruhm als Dichter.

Seine zum Theil noch unveröffentlichten dramatischen Versuche sind nicht bedeutend; er geht in den Spuren Marivaux', unbeholfen im Narcisse, den er schon 1741 vollendet nach Paris brachte; gewandter und munterer im Engagement téméraire (1765). Dagegen hat sein Roman La Nouvelle Héloïse so viel tiefe Leidenschaft und so ächt dichterische Empfindung, daß er nicht blos in der Geschichte der französischen Dichtung, sondern in der gesammten Weltliteratur einen sehr merkbaren Einschnitt bildet.

Rousseau's Roman erschien, nachdem er ihn im Winter 1756/57 begonnen, im Frühjahr 1761 mit dem dreifachen Titel: Lettres de deux amants, habitants d'une petite ville aux pieds des Alpes; Julie ou la nouvelle Héloïse in sechs Duodezbänden.

Für die Beurtheilung ist es wichtig, den Roman scharf in zwei Hälften zu sondern, wie dies durch die im neunten Buch der Confessionen ausführlich mitgetheilte Entstehungsgeschichte ohnehin bedingt ist (VIII, 305 ff.).

Die erste Hälfte, die drei ersten parties mit 120 Briefen umfassend, ist die einfache Geschichte zweier Liebenden, welche sich ihr Empfinden und Hoffen, ihre Leidenschaft und ihr Sehnen offen bekennen, mit einer Frische und Tiefe des Gefühls, mit einer Gluth und einem Zauber der Sprache, wie sie in Frankreich bisher noch niemals gehört worden. Jedes Wort ist durchglüht und durchzittert

von dem brennenden schmachtenden Liebesverlangen, welchem Rousseau damals in seiner selbstgewählten Einsiedelei verfallen war, und von dem Jubel und Kampf der Liebe, die ihn kurz darauf für die Gräfin d'Houdetot erfaßte. Mit Recht kann Rousseau sich rühmen, daß es ihm gelungen sei, bei der schlichtesten Anspruchslosigkeit der Erfindung, ohne allen Schmuck spannender Mannichfaltigkeit, die höchste Wirkung zu erreichen. Die Innerlichkeit des Herzens liegt offen vor uns, mit allen ihren Geheimnissen, Lieblichkeiten und Qualen. Rousseau nennt in der Vorrede die Tonart seiner Dichtung eine gothische; ein deutscher Romantiker würde sie romantisch genannt haben. Den Roman selbst heißt er eine lange Romanze und von den Briefen sagt er: ce sont des hymnes.

Eine epochemachende befreiende That im höchsten Sinne. Der Mensch kehrt aus der lärmenden Außenwelt wieder in sein eigenes Innere ein, in sein Hoffen und Zagen, in seine Freude und in seine Trauer: oh homme, resserre ton existence en dedans toi (II, 50). Und mit der Empfindung seines eigenen Herzens hat er auch die langverlorene Naturempfindung wiedergewonnen und erkennt in den ragenden Bergen und in der stillen Einsamkeit der Thäler und Wälder die stummen Spiegelbilder seines inneren Lebens. Die Bedeutung der neu entdeckten Natur ist in dem Buche so groß und der Dichter ist ihrer so wohl bewußt, daß er den landschaftlichen Hintergrund seiner Liebesgeschichte schon im Titel vor dem Leser aufsteigen läßt.

Wenn wir in dem nachfolgenden Menschengeschlecht, namentlich in den deutschen Stürmern und Drängern, eine tiefere Innerlichkeit des Gemüthslebens sehen als unter den Trägern der Aufklärungsphilosophie, so ist ein großer Theil dieses Umschwungs sicher auf Rechnung der Neuen Heloise zu schreiben. Wir Deutsche haben sogar in der Geschichte unserer Sprache ein schlagendes Zeugniß. Wie aus Sterne's „Sentimental" das Wort „empfindsam" entstand, so entsprang aus der Belle âme Rousseau's, von welcher die Liebenden seiner Dichtung so viel zu sprechen wissen, die Bezeich-

nung der „schönen Seele“. Es wurde ein Schlagwort der jungen Literatur.

Diese seelenvollen Schilderungen der Liebe und Sehnsucht sind von unvergänglicher Schönheit. Und doch verlieren sie sich in ein sehr häßliches Schlußmotiv. Niemand kann sein eigenes Selbst verleugnen. Nur eine wirklich und wahrhaft schöne und reine Seele kann das Schöne und Reine darstellen. Rousseau's Phantasie aber war verwildert. Rousseau kannte die angeborene Hoheit des Weibes nicht. Julie, die Geliebte, fällt, und sie fällt nicht in einem unbewachten Augenblick aufflammender Leidenschaft; sie fällt mit Vorbedacht und Berechnung, aus frecher Sinnenlust. Damit wird die innerste Wurzel angegriffen. Madame Pompadour konnte witzig an eine Freundin schreiben: Quelle maussade créature que cette Julie! Combien de raisonnements et de babil vertueux pour coucher enfin avec un homme!

Wie bitter hatte Rousseau gegen die schlüpfrigen Romane der Moderichtung geeifert; und nun hatte er selbst, fast wider Wissen und Willen, einen schlüpfrigen Roman geschrieben. Er hatte die Liebe zwar anders gemalt als seine Vorgänger, aber nur anders, nicht reiner. Rousseau fühlte das ganze Gewicht dieses Vorwurfs. Er selbst erzählt im neunten Buch der Confessionen (VIII, 311 f.), wie tief er sich dieses Widerspruchs schämte, und wie er doch keinen Ausweg fand, ihn aus seinem ursprünglichen Entwurf zu entfernen.

Jetzt war die Aufgabe, diesen Fehler möglichst zu sühnen. Jenes Motiv sollte geläutert und gerechtfertigt werden. So entstand eine Fortsetzung, welche nicht die folgerichtig durchgebildete Krönung, sondern nur ein schützendes Nothdach ist. Rousseau machte aus den in einem ganz anderen Sinn gedachten Anfängen einen Sitten- und Tugendroman mit lehrhaft moralisirender Absichtlichkeit, unter deren Druck die frischen Naturtöne des Herzens, welche die erste Hälfte auszeichneten, fast völlig verstummten. In diesem Theile tritt der Einfluß Richardson'scher Inspiration besonders deutlich hervor.

Rousseau hat in dem Briefe an Dalembert (I, 344) die Cla-

rissa Richardson's für den besten englischen Roman erklärt. Er hat ihm, außer der Briefform, manches Element für den Aufbau seiner Fabel entlehnt — aber wie weit entfernt er sich von ihm in seiner Naturschwärmerei, in der maßvollen Verwendung der äußern stofflichen Spannung (IV, 5; IX, 2) und vor allem in der leidenschaftlichen sinnlichen Art, den érotiques transports (VIII, 314), der ersten drei Theile.

Nun soll Julie — deren Sündenfall er, wie er selbst sagt (VIII, 313), mit unbeschreiblichem Vergnügen auf goldgerändertes Papier niedergeschrieben, dessen Blätter er mit blauer Seide zusammenheftete — nachdem sie als Mädchen gefallen war, eine tugendhafte Frau werden. Sie wird von ihrem Vater gezwungen, ihren Geliebten, St. Preux, zu verlassen. Nach langem Kampf willigt sie in ihre Verheirathung mit einem Mann, welchen sie achtet, aber nicht liebt. Sie wird eine vortreffliche Gattin, und bleibt selbst dann treu und tugendhaft, als nach langen Irrfahrten ihr Jugendgeliebter auf Veranlassung ihres Gatten in ihr Haus tritt.

Mit dem ersten Theil verglichen ist daher der Schwerpunkt der Dichtung jetzt ein durchaus anderer. Alle Züge vereinigen sich in dem Grundgedanken von der unter allen Umständen unverbrüchlichen Heiligkeit der Ehe. Daher auch die als Nebenhandlung eingeflochtene Geschichte von Herrn und Frau d'Orbe, in welcher ebenfalls das Glück einer Ehe gepriesen wird, deren Band nicht die Liebe, sondern nur die Pflicht ist. Wohl war es eine verdienstliche That, einem verwilderten Zeitalter die Unverletzlichkeit der Ehe zu predigen. Nicht blos in der Vorrede zu seinem Roman, sondern in allen seinen Schriften spricht Rousseau mit dem tiefsten sittlichen Ernst aus, daß nur aus der Läuterung des gesunkenen Familienlebens die Läuterung der Sitte hervorgehen könne. Und wie tief innig versteht Rousseau die süßen Reize stillbeglückter Häuslichkeit zu schildern, jene süßen Sorgen um Haus und Kind, um Garten und Feld, welche keine Sorgen sind, weil sie das Gefühl innigster Befriedigung als Lohn in sich tragen. Rousseau bezeichnet die Stellung seines Romans durchaus richtig, wenn er sich rühmt, der erstaunten

Welt vor Augen geführt zu haben, daß die Idylle nicht blos auf die unwahren Gestalten eines erträumten Arkadiens beschränkt sei, sondern daß sie überall voll und lebendig vorhanden, wo in natürlichen Zuständen natürliche Menschen treu mit einander verbunden walten. Poesie ist überall oder nirgends.

Aber es sind in diesem Theil des Romans immer nur schöne Einzelheiten, an welchen wir uns entzücken; das Ganze ist dürftig und flach. Kein Charakter, keine Situation entwickelt sich frei und natürlich von innen heraus; wir sehen nicht warmblütige Menschen, sondern nur Automaten, welche durch Rousseau gegängelt werden. Und, nicht zufrieden mit dem trocken lehrhaften Grundmotiv, mischt Rousseau zu allem Ueberfluß noch allerlei andere störende Nebenmotive ein. Indem Julie gottgläubig, ihr Mann Wolmar gottleugnerisch ist, wollte Rousseau, wie er selbst sagt (X, 260), den herrschenden Parteigegensatz dadurch mildern, daß er der einen Partei die Vorzüge der anderen zeigte. Dazu eine Reihe sehr ausgeführter Abhandlungen über Unwandelbarkeit der Sittengesetze, über die Trefflichkeit der italienischen Musik, über das Theater, über Paris und die Pariser, über Erziehung, Landschaftsgärtnerei u. s. f.

Wenige Romane haben so schnellen und allgemeinen Eingang gefunden als dieser. Aber es ist beachtenswerth, wie bestimmt sich in der Beurtheilung desselben sogleich zwei verschiedene Gruppen sondern. Diderot nannte, wie Rousseau selbst berichtet (VIII, 330), die erste Hälfte breit und schwülstig und fand sich dagegen durch die zweite Hälfte um so befriedigter. Ganz dasselbe Urtheil spricht Moses Mendelssohn in den Literaturbriefen (Bd. 10, S. 255 ff.) und sogar Lessing in der Hamburger Dramaturgie (Lachm. Bd. 7, S. 39) aus; und wahrscheinlich ist es in gleichem Sinne zu verstehen, wenn Richardson, wie Mendelssohn an der erwähnten Stelle erzählt, brieflich sich äußerte, es sei ihm unmöglich, die Neue Heloise zu lesen. Auf der anderen Seite stehen Goethe, Schiller, Tieck, Bernardin de St-Pierre, Chateaubriand, welche sich mit höchster Begeisterung an die erste Hälfte halten und die zweite ganz unbedingt verwerfen. Diese verschiedene Beurtheilungsweise ist der

entsprechende Ausdruck zweier verschiedener Zeitalter. Den Wahrspruch hat die Geschichte längst gesprochen. Die genialste Fortbildung und Vollendung der von Rousseau angeschlagenen Tonart ist Goethe's Werther.

3. Rousseau's Leben und Selbstbekenntnisse.

Die Lebensgeschichte Rousseau's ist bis in ihre geheimsten Einzelheiten bekannt. Rousseau selbst hat sie in seinen „Confessions" mit beispielloser Offenheit enthüllt. Zahlreiche Briefschaften und die mannichfachsten Denkwürdigkeiten der Zeitgenossen dienen als Berichtigung und Ergänzung.

Jean-Jacques Rousseau wurde am 28. Juni 1712 zu Genf geboren. Selten hat Jemand ein so bewegtes und unstetes Jugendleben geführt. Seine Mutter, eine gebildete Frau, war bei seiner Geburt gestorben (VIII, 2). Der Vater, ein handwerkstüchtiger Genfer Uhrmacher, war fleißig und über seinen Stand hinaus geistig regsam, aber unbesonnen und nur vom Augenblick zum Augenblick lebend. Rousseau's Kindheit entbehrt des gleichmäßig ruhigen, stillwaltenden Familienglücks, und dieser traurige Umstand ist für sein ganzes Wesen entscheidend geworden. Seine Einbildungskraft wurde frühzeitig durch unpassende, gierig und zufällig zusammengeraffte Bücher überreizt. Der geregelte einförmige Gang eines gewöhnlichen bürgerlichen Berufes erschien dem aufgeweckten Knaben unerträglich. Zu allem Unglück mußte sein Vater wegen eines Streithandels aus Genf flüchten. So sehen wir Rousseau, kaum den Knabenschuhen entwachsen, im wildesten Abenteurerleben. Er trat bei einem Anwalt als Schreiber ein; er hält nicht aus (VIII, 19). Man thut ihn zu einem Kupferstecher in die Lehre; er entrinnt. Sechszehn Jahre alt, entläuft er im Frühjahr 1728 in die weite Welt, wie einst sein älterer Bruder, den diese Neigung zum Vagabundiren in Elend und Verschollenheit geführt hat. Zwei Tage irrte er rathlos umher, dann flüchtet er sich zu Mr de Pont-

verre, dem katholischen Geistlichen von Consignon, eine Meile von Genf entfernt. Dieser, ein eifriger Bekehrer, schickt ihn mit Empfehlungsbriefen nach Annecy an M[me] de Warens aus Vevey, welche vor einigen Jahren, nachdem sie ihren Gatten verlassen, ebenfalls zum Katholicismus übergetreten war, und von einer kleinen Pension lebte, die der König von Sardinien ihr ausgesetzt hatte. M[me] de Warens war eine blühende junge Frau von 28 Jahren, gutmüthig und heiter; gebildet, indessen ohne hervorragende Talente; fromm, doch von sehr freien Ansichten über die Liebe. Sie nimmt den jungen Flüchtling auf (VIII, 33) und wirkt im Verein mit Geistlichen dahin, ihn für den Katholicismus zu bestimmen. Rousseau wird nach Turin in eine Katechumenenanstalt geschickt und tritt dort am 21. April 1728 über. Hatte Rousseau bei seinem Uebertritt auf weltlichen Vortheil gehofft, so sah er sich schmählich betrogen. Er war so rathlos wie vorher. Er wird Diener bei einer alten vornehmen Dame. Hier lernte er den guten Abbé Gaime kennen (VIII, 63), der das Vorbild für den Vicaire savoyard geworden ist. Den ganzen Turiner Aufenthalt hat Rousseau später idealisirt geschildert auf den Seiten, welche im Emil der Profession de foi vorausgehen (II, 232 ff.). Wie es aber in Wirklichkeit um die sittliche Beschaffenheit des jungen Abenteurers aussah, erhellt daraus, daß er in diesem Hause einen Diebstahl beging und dann ein unschuldiges Mädchen in den Verdacht dieses Diebstahls brachte. Rousseau selbst giebt als Gegenstand ein seidenes Band an; andere Nachrichten wollen wissen, es sei ein Silberbesteck oder ein Diamant gewesen. Dann lebt Rousseau von 1728—30 im Dienst des Grafen von Gouvon. Man wurde aufmerksam auf seine hervorragenden Fähigkeiten; man suchte ihn durch Unterricht für eine höhere Stellung heranzubilden. Rousseau jedoch zeigt sich auch hier jeder Gunst unwürdig, lohnt mit Undank und Unverschämtheit, und zieht es vor, mit einem Genfer Jugendgespielen wieder das Weite zu suchen. Bald kehrt er in das Haus der Frau von Warens zurück (1729) und wird zunächst ihr maître d'hôtel. Ein Versuch, ihn zum Geistlichen zu erziehen, mißglückt abermals. Besser wirken Musikstudien, doch

läuft er auch hier aus der Lehre und es folgen zwei Jahre (1731—32) abenteuerlichen Wanderlebens. Rousseau wirft sich zum Musiklehrer in Lausanne und Freiburg auf, versucht sich als Kapellmeister, irrt dann eine Zeitlang mit einem Glücksritter umher, welcher sich für einen griechischen Prälaten und Archimandriten von Jerusalem ausgab und dem er z. B. vor dem Berner Senat als Dolmetscher dient. Dann läßt er sich als Erzieher eines jungen schweizerischen Militärs nach Paris verschlagen, kehrt aber im Herbst 1732 wieder zu Madame de Warens, der treubewährten Wohlthäterin, zurück (VIII, 123). Diese war inzwischen nach Chambéry übergesiedelt. Mancherlei Detail ihres Zusammenseins während der nächsten Jahre sind nicht ganz aufgehellt, da Rousseau's Berichte widerspruchsvoll und chronologisch schlecht geordnet sind. Zuerst wiederholt er den Versuch, sich als Schreiber im Steueramt, dann als Musiklehrer sein Brot selbst zu verdienen; doch wird er dieser Beschäftigungen bald müde. Er lebt auf Kosten der Madame de Warens (VIII, 149), nur selten etwas zu den Lasten des gemeinsamen Haushaltes beitragend. Die Lust zu literarischer Beschäftigung erwacht in ihm neben den eifrig betriebenen musikalischen Studien. Oft ist er auf kleineren Reisen abwesend. Je passai deux ou trois ans de cette façon, sagt er VIII, 155, und stellt sich dabei diese Zeit wohl erheblich kürzer vor, als sie war, entre la musique, les magistères, les projets, les voyages, flottant incessamment d'une chose à l'autre, mais entraîné pourtant par degré vers l'étude, voyant des gens de lettres, entendant parler, me mêlant quelquefois d'en parler moi-même. Madame de Warens wird aus der „Maman" zur Geliebten und es trübt sein Glück nicht wesentlich, daß er den Besitz mit dem Diener des Hauses theilt. Sorgen um die Gesundheit stellen sich ein. Ein Schwindelanfall bestärkte ihn in der Ueberzeugung, daß er nur noch kurze Zeit zu leben habe und führte zu einer moralischen Krisis, aus welcher er reifer und ernster hervorging. Je puis bien dire que je ne commençai de vivre que quand je me regardai comme un homme mort . . . je me sentis entraîné vers

l'étude avec une force irrésistible et tout en regardant chaque jour comme le dernier de mes jours, j'étudiais avec autant d'ardeur que si j'avais dû toujours vivre (163 ff.). Madame de Warens bezog mit ihm eine ländliche Wohnung aux Charmettes vor den Thoren von Chambéry (1738). Hier genoß er jene Zeit glücklichen Stilllebens, die er in den Selbstbekenntnissen le court bonheur de ma vie, les paisibles mais rapides moments qui m'ont donné le droit de dire que j'ai vécu nennt (160). Seine Zeit ist getheilt zwischen Studium und ländlicher Beschäftigung; auch sein religiöses Empfinden wird frischer und lebhafter. Sein Bildungstrieb nimmt eine bestimmte Richtung; Rousseau wird zum Typus des Autodidakten, indem es ihm gelingt, die so früh unterbrochene, mangelhafte Bildung glücklich zu Ende zu führen. Plutarch war die Begeisterung seiner Knabenjahre gewesen; in Annecy hatte er sich in den englischen Spectator, in Pufendorf, St-Evremond, in die Henriade, in Bayle, La Bruyère und La Rochefoucauld vertieft (VIII, 77). Nun lernte er Mathematik und Latein, studirte die Schriften von Port-Royal und die Bücher der Oratorianer und las dann die Werke von Locke, Leibniz, Mallebranche, Descartes (169). Mit Recht hat Villemain in der dreiundzwanzigsten Vorlesung seiner Literaturgeschichte mit Hinweisung auf Rousseau's Epistel Le verger des Charmettes darauf aufmerksam gemacht, daß jedenfalls diese Studien noch einen viel weiteren Kreis umfaßten und die Grundlage für alle seine späteren Ansichten wurden. Inzwischen tauchten bereits Lustspiele und Opernversuche auf. Der Plan höherer Wirksamkeit trat entschieden in den Vordergrund. Doch fand diese stille Vorbereitungszeit ein unerwartetes Ende. Wegen seiner zerrütteten Gesundheit geht Rousseau nach Montpellier, wo ihn die Aerzte nicht völlig mit Unrecht als malade imaginaire behandeln (185), denn in Folge dilettantischer medicinischer Studien dichtet er sich eine Reihe von Krankheiten an. Als er zu „Maman“ zurückkehrt, findet er einen Galan vor, welcher ihm sichtlich ihre frühere Gunst entzogen hat. Der Aufenthalt wird ihm verleidet. Er versucht sein Glück als Hauslehrer in Lyon

(1740—41). Seine praktischen Erfolge sind gering (vgl. II, 18); er wird nachdrücklich an die Grenzen seines Wissens und Könnens erinnert. Sodann zurück zu Madame de Warens, wo er noch einige Monate seinen Büchern lebt. Im Herbst 1741 geht er nach Paris.

Hier beginnt die zweite Epoche seines Lebens. Zuerst allerdings bleibt Rousseau noch immer derselbe rathlose Abenteurer. Er war nach Paris gekommen in der Meinung, eine neue und zweckmäßigere Art musikalischer Noten erfunden zu haben; auf diese Erfindung wollte er seinen Lebensunterhalt gründen. Die Académie des sciences lobte die theoretische Darlegung derselben (VI, 253), focht aber, mit Rameau, die praktische Verwendbarkeit an. Rousseau wandte sich mit einer Dissertation sur la musique moderne an's Publikum — ohne Erfolg. Nicht glücklicher war er mit seiner Komödie Narcisse, die zwar von den Schauspielern angenommen, aber auf Jahre hinaus zurückgelegt wurde. Er machte die ersten Schriftstellerbekanntschaften mit Marivaux, Mably, Fontenelle und dem eben auftretenden Diderot (VIII, 202) und erhielt Zutritt in den Salon der Mme Dupin und bei ihrem Schwiegersohn, dem Finanzmann Francueil. Allerlei wunderliche Absichten durchzogen ihn: bald wollte er als Declamator, bald als Schachspieler sein Brot verdienen, denn der Ertrag bestellter schriftlicher Arbeiten war gering und Komödien und Operntexte (Les muses galantes), die er im Wurf hatte, reiften langsam. So nahm er denn im Sommer 1743 die Stelle eines Privatsecretärs bei Graf Montaigu an, dem französischen Gesandten in Venedig; es ist eine gehässige Erfindung Voltaire's, wenn dieser später das Gerücht aussprengte, Rousseau sei auch diesmal nur Lakai gewesen. Sowohl die venezianer als die pariser Archive enthalten Denkschriften und Berichte des Secretärs Rousseau. Immerhin hat er die Bedeutung seiner Rolle in den Selbstbekenntnissen übertrieben und ausgeschmückt. Nach einem Jahre entzweite er sich mit dem Gesandten und wendete sich wieder nach Paris. Der Aufenthalt in Venedig hatte ihn musikalisch gefördert, ihm die italienische Dichtung nahe gebracht und ihn auch politisch angeregt. Nun wurde er Secretär bei Generalpächter Francueil

und Madame Dupin; Beide benutzten ihn für schriftstellerische Arbeiten, für welche sie viel Ehrgeiz, aber wenig eigene Begabung hatten. Inzwischen war er auch für sich selbst sehr thätig. Er schrieb das Lustspiel L'engagement téméraire und die Allée de Sylvie, und unterhielt den lebhaftesten Verkehr mit Diderot, Condillac, Dalembert, Raynal, Grimm und Holbach; er machte sogar mit Diderot den Versuch einer Zeitschrift Le Persifleur, die aber nicht über die erste Nummer hinauskam (XII, 294). An sprudelnden Ideen fehlte es nicht; aber Rousseau war noch immer im Zweifel, was er mit sich beginnen solle. Die Denkwürdigkeiten der Madame d'Epinay, mit welcher er 1747 durch ihren Liebhaber Francueil in Verbindung gekommen war, schildern ihn (Bd. 1, S. 201—205) um diese Zeit als einen seltsamen, geistreichen, aber linkischen Mann von braunem Teint und feurigen Augen, welcher bereits die vollste Aufmerksamkeit auf sich zog, oft aber durch plötzlich hervorbrechende Eitelkeit verletzte. Schon damals pflegten ihn seine Freunde scherzhaft den Bären zu nennen.

In das Jahr 1744 fällt der Beginn seines Verhältnisses zu Therese Levasseur. Sie war eine Weißnäherin aus Orleans, welche er in dem Pariser Gasthaus kennen gelernt hatte, in welchem er nach seiner Rückkehr aus Venedig wohnte (VIII, 234). Er lebte mit ihr bis an seinen Tod zusammen, obgleich er sie erst spät (1768) als seine Gattin anerkannte. Sie war so beschränkt, daß sie nie die zwölf Monatsnamen erlernte, nie eine Ziffer erkannte, nie den Betrag der einzelnen Münzsorten begriff, kaum lesen und schreiben konnte, so daß sie z. B. das Manuscript des Contrat social, das sie später dem Convent dedicirte mit fame deu gean iacque rousseau zeichnete; aber Rousseau sehnte sich nach einem Ersatz für seine „Mama," und Therese ihrerseits schien so treuherzig und so durchaus auf das Wesen Rousseau's eingehend, daß Rousseau nichtsdestoweniger glücklich mit ihr lebte und sogar noch eine widerwärtige alte Mutter und einen zwar gutmüthigen, aber kranken Vater mit ihr in den Kauf nahm. Rousseau mochte oft genug fühlen, wie schwer es sei, sich an ein geistloses Wesen gefesselt zu

sehen; im Emil (II, 380) giebt er seinem Zögling den wohlmeinenden Rath, sich nicht mit einer nichtdenkenden Frau zu verheirathen, denn es sei das Härteste für Denjenigen, der sich in seinem Hause gefalle, sich in diesem in sich selbst verschließen zu müssen und sich mit Niemand verständigen zu können. Aber dann pflegte er sich wieder zu trösten, daß, wie er auch an jener Stelle im Emil hinzufügt, ein einfaches und kräftig erzogenes Mädchen jedenfalls besser sei als ein schöngeistiges, das aus ihrem Hause einen Gerichtshof der Literatur mache. Rousseau lebte mit Therese in jenem traulichen Zusammensein, in welchem die süße Gewohnheit das Glück der Liebe ersetzt. Man denkt unwillkürlich an jene tiefgefühlten Worte, welche Goethe (Bd. 3, S. 336) aus ähnlicher Lebenserfahrung schrieb: „Es ist einer eigenen Betrachtung werth, daß die Gewohnheit sich vollkommen an die Stelle der Liebesleidenschaft setzen kann; es gehört viel dazu, ein gewohntes Verhältniß aufzugeben; es besteht gegen alles Widerwärtige; Mißvergnügen, Unwillen, Zorn vermögen nichts gegen dasselbe, ja es überdauert die Verachtung, den Haß.“

Endlich im Jahr 1750 erschien die erste bedeutende Schrift Rousseau's, die Abhandlung über die Verderblichkeit der Bildung. Rousseau war plötzlich ein berühmter Mann. Es ist überraschend und für sein tiefstes Wesen bezeichnend, was für eine Anwendung er von dieser Berühmtheit machte. Er legte das lucrative Amt eines Kassirers, welches ihm Francueil übertragen hatte und das mit seiner Neigung in unüberwindlichem Widerspruch stand, nieder, verkaufte Degen, Uhr, Modekleid und Schmuck, kleidete sich ärmlich und vollzog so, was er seine réforme somptuaire (258) nennt. Er beschloß, seine Nahrung im Notenabschreiben zu suchen; fest überzeugt, daß, wie er selbst sagt, ein Abschreiber von solchem Ruf nie Mangel an Beschäftigung haben werde. Nach seinem eigenen Bericht fällt diese moralische Krisis mit einem schweren Anfall seines Blasenleidens zusammen, das sich seit seiner Reise nach Venedig nach langjähriger Unterbrechung wieder eingestellt hatte (256). Darunter litt seine Copistenarbeit; sie litt auch durch seine literarische Thätigkeit

und mancherlei Nachlässigkeit, obwohl er sich zuweilen die Miene giebt, auf diese Copistengeschicklichkeit mehr Werth zu legen als auf seine Schriften. St=Marc=Girardin urtheilt nicht zu hart, wenn er die ganze Sache eine unwürdige Komödie nennt. Die Besteller wußten so gut wie der Schreiber, daß dieser auf seinen Namen zähle, um Kunden herbeizulocken; sie befriedigten ihre Neugier und bezahlten diese Neugier durch Geschenke an Therese und deren Mutter (261). Rousseau, welcher die Rolle eines Arbeiters spielen wollte, spielte die Rolle eines Bettlers. Wie schlicht und edel erscheint Spinoza, sich in geräuschloser Zurückgezogenheit sein Brot mit Brillenschleifen erwerbend!

Nun erschienen Le devin du village 1752, der Discours sur l'origine de l'inégalité und der Discours sur l'économie politique 1755. Im Sommer 1754 reiste Rousseau zu viermonatlichem Aufenthalt nach Genf. Mit Freude und ehrenvoller Anerkennung wurde er von seinen Heimathsgenossen empfangen. Um so tiefer schmerzte es ihn, durch seinen Uebertritt zum Katholicismus das Genfer Bürgerrecht verscherzt zu haben. Er gewann es sich wieder, indem er zum Calvinismus zurücktrat. Daher fortan der Beiname des Citoyen de Genève. Er unternimmt eine siebentägige Fahrt um den See und sammelt dabei jene Landschaftsbilder, die er in seinem Roman verwenden wird.

Rousseau lebte fortan wieder in Paris. Im April 1756 aber vertauschte er Paris mit einem kleinen Gartenhäuschen am Rande des Waldes von Montmorency, welches den Namen Ermitage führte. Es gehörte der Madame d'Epinay, die das nahe gelegene Schloß Chevrette bewohnte. Einst hatte Rousseau geäußert, er wolle sich die Ermitage zur Wohnung wählen, wenn er es einmal zu hundert Pistolen Renten bringe; jetzt bot ihm Mme d'Epinay diese Wohnung an, da man Rousseau als Vorsteher der öffentlichen Stadtbibliothek mit zwölfhundert Livres Gehalt nach Genf berufen hatte, und ihn die Pariser Freunde doch an Paris fesseln wollten. Rousseau macht zuerst Einwendung, er will in keinerlei Abhängigkeit kommen; zuletzt giebt er nach. Dieser Aufenthalt in Montmorency ist in seinem

Leben eine tief schneidende Wendung; er selbst datirt von ihm an eine vita nuova (X, 304). Seine Liebe zur Natur und zur Waldeinsamkeit hatte sich hier das höchste und friedlichste Glück erträumt und erst schien es, als sollte dieser Traum in Erfüllung gehen: er lebt in einem délire champêtre und ist literarisch thätiger als je. Aber eine leidvolle Verkettung der Umstände und die jähe Ungezügeltheit seines Wesens brachte ihm Sturm und Verderben. Alle Schwächen und Schäden seines Charakters kamen zu offenem Ausbruch. Die Büste und das Porträt Rousseau's, welche noch jetzt jenes Gartenhäuschen zieren, haben etwas unendlich Trauerndes, zugleich aber auch etwas Lauerndes, Verbissenes, um nicht zu sagen Abstoßendes.

Es sind drei verschiedene Ereignisse, welche hier in Betracht kommen; doch hängen sie unter einander genau zusammen. Es ist die Liebe Rousseau's zur Gräfin d'Houdetot, der Bruch Rousseau's mit Grimm und Mme d'Epinay und der Bruch Rousseau's mit Diderot. Rousseau erzählt alle diese unglücklichen Verwicklungen im neunten Buch seiner Confessionen; er hat mit wenig beneidenswerther Meisterschaft es trefflich verstanden, die Unkunde der Nachwelt zu seinem Vortheil auszubeuten. Aber in der neueren Zeit sind auch die Berichte der Gegner veröffentlicht worden. Unter diesen sind die Memoiren der Frau von Epinay die wichtigsten. Dieselben sind 1818 in drei Bänden (Mém. et Correspondance de Mme d'Epinay) sehr unvollständig herausgegeben worden; äußerst wichtige Ergänzungen dazu brachten seither L. Perey et G. Maugras, La jeunesse de Mme d'Epinay, 1882, und Dernières années de Mme d'Epinay, 1883. Sie zeigen unwiderleglich, daß Rousseau den Sachverhalt entstellt und Personen, insbesondere Grimm, verläumdet hat.

Zuerst die Liebe Rousseau's für Mme d'Houdetot. Rousseau hatte Mme d'Houdetot bei ihrer Schwägerin, Mme d'Epinay, kennen gelernt. Mme d'Houdetot war nicht schön, aber anmuthig und naiv heiter. Sie war unglücklich verheirathet und liebte Saint-Lambert, den Dichter der Jahreszeiten. Saint-Lambert befand sich damals in der Armee; Mme d'Houdetot war allein und traurig. Sie liebte

es, von ihrer Trauer zu sprechen und sprach von dieser Trauer auch gern zu Rousseau. An einem Frühlingstag 1757 erschien sie hoch zu Roß zu Besuch in der Ermitage. Rousseau schrieb damals an der Neuen Heloise; er war, wie er sich ausdrückt (VIII, 316), trunken von Liebe, aber von einer Liebe ohne Gegenstand. Bald sah er in Mme d'Houdetot die Julie seiner Dichtung. Sprach sie von ihrer liebenden Sehnsucht nach dem entfernten Geliebten, so empfand Rousseau dieselbe Sehnsucht nach ihr, die ihm so nah und doch so fern war. Der Vertraute wollte der Geliebte werden. Er ermahnte die Gräfin im Namen der Tugend, von Saint-Lambert zu lassen; aber die aufgeregten Gefühle suchte er für sich selbst zu gewinnen. Sie duldete seine Huldigungen, ohne jene Liebe zu erwidern, l'amour dans toute son énergie et dans toutes ses fureurs (VIII, 319), die er empfand. Er verlor sich in die zügelloseste Sinnlichkeit. „Meine ganze Maschine," erzählt er, „kam in die furchtbarste Unordnung . . . .; drei Monate unausgesetzter Aufreizung und steter Entbehrung brachten mich in eine Erschöpfung, von welcher ich mich erst nach einigen Jahren erholt habe." Als im Sommer 1757 Saint-Lambert zurückkehrte, träumte Rousseau von einem Zusammenleben zu Dritt (VIII, 316; 314): Julie, Wolmar und Saint-Preux. Doch kam es natürlich nicht dazu; die Correspondenz erlahmte und nach Jahresfrist waren die Beziehungen völlig erkaltet.

Ein anonymer Brief hatte Saint-Lambert im Juni 1757 von den häufigen vertrauten Zusammenkünften Rousseau's mit der Gräfin unterrichtet. Es ist nach Allem, was wir wissen, mit Sicherheit anzunehmen, daß Therese, in welcher sich Eifersucht regte, die Urheberin dieses Briefes war. Rousseau aber redete sich ein, Mme d'Epinay diesen Brief zuschreiben zu müssen und überhäufte sie mit Vorwürfen (Juli 1757). Er äußerte zwar später gegen Mme d'Epinay, sich von dem Ungrund dieses entwürdigenden Verdachts überzeugt zu haben; aber er änderte weder sein Betragen, noch gab er diesen Verdacht wirklich auf. Mme d'Epinay fühlte sich auf's tiefste verletzt. Grimm, der im September aus Deutsch-

land zurückkehrte, schürte. Man kann nicht sagen, daß Grimm gehässig gegen Rousseau war, obgleich sich durch Rousseau's Schilderungen diese Meinung überall festgesetzt hat; Grimm's Urtheil über Rousseau ist jederzeit richtig und begründet, aber ohne Wohlwollen. Rousseau's Wesen war ihm antipathisch geworden. Ihm, dem erklärten Liebhaber der Mme d'Epinay, war zudem die Gegenwart Rousseau's lästig; er ging darauf aus, Rousseau zu verdrängen, behandelte ihn geringschätzig, von oben herab, ohne Schonung seiner Schwächen. Es kam zu heftigen Erörterungen, denen eine äußerliche Versöhnung folgte. Nun soll im October die leidende Mme d'Epinay nach Genf zu Doctor Tronchin reisen. Die Freunde muthen Rousseau zu, seine Wohlthäterin nach seiner Vaterstadt zu begleiten. Er ist auf's peinlichste berührt über diese Störung seiner Ruhe. Diderot's undelicates Drängen, das Zureden der Mme d'Houdetot — alles bringt ihn in Aufregung. Er wittert ein Complott und schreibt Mme d'Epinay bei ihrer Abreise einen barschen, vorwurfsvollen Brief über ces barbares tyrans qu'on appelle amis. Als Antwort erhält er, nachdem Mme d'Epinay eben abgereist ist (Anfang November), einen groben Brief von Grimm, den er grob beantwortet. Er will l'Ermitage verlassen; Mme d'Houdetot und Diderot halten ihn zurück. Auf Rath der Gräfin schreibt er, in sehr unglücklichem Tone, an Mme d'Epinay. Da trifft am 10. December ein Billet derselben aus Genf ein: „Da Sie l'Ermitage verlassen wollten und sollten, so bin ich verwundert, daß Ihre Freunde Sie zurückgehalten haben; ich für meine Person frage meine Freunde nie um meine Pflichten.“ Rousseau verließ daraufhin sofort das Waldhaus (VIII, 349).

Sodann der Bruch mit Diderot. Dieser Bruch war wohl auf die Dauer unvermeidlich, in so treuer Freundschaft beide Männer auch ihre ersten aufstrebenden Mannesjahre miteinander verlebt hatten; es war der tiefe Gegensatz verschiedener Denkweise. Der eine kämpfte aus tiefster Seele und mit zornmüthigstem Eifer gegen die Materialisten; der andere vergrub sich immer tiefer in den Materialismus. Es scheint auch, als habe Diderot, weil er anfänglich mit seiner größeren Welt-

bildung Rousseau überlegen war, länger als billig eine gewisse Bevormundung beibehalten. Diderot konnte Rousseau's Vorliebe für die Landeinsamkeit nicht begreifen und mischte sich mit unberufener Geschäftigkeit in Rousseau's Aufenthaltspläne. Aber daraus folgt noch nicht, daß, wie Rousseau in den Confessionen sagt, Diderot und seine Freunde ein Complott geschlossen hatten, ihn aus der Ermitage zu vertreiben, um ihn desto ungestörter in Paris quälen zu können. Und doch hatte sich in Rousseau dieser thörichte Argwohn festgesetzt. Unglücklicherweise hatte Diderot in dem zu Anfang 1757 erschienenen Fils naturel den Satz ausgesprochen, daß nur der Schlechte die Einsamkeit liebe; Rousseau bezog diesen Ausspruch ganz unmittelbar auf sich und stellte Diderot zur Rede (VIII, 327, vergl. II, 73; XII, 187). Diderot antwortete etwas kurz angebunden. Einstweilen führte Mme d'Epinay eine Versöhnung herbei; aber es geschah, was bei solchen Versöhnungen meist zu geschehen pflegt, der Stachel gegenseitigen Argwohns und die innere Entfremdung blieb, und Rousseau's Bruch mit Grimm und Mme Epinay blieb natürlich nicht ohne Rückwirkung auf sein Verhältniß zu Diderot. Wohl nicht ganz mit Unrecht suchte er in Indiscretionen dieses Freundes die Quelle unangenehmer Enthüllungen und Schwätzereien über sein Privatleben. So schrieb er denn im März 1758 in der Vorrede zu seinem Sendschreiben an Dalembert, scheinbar um die Schwäche der Schrift zu entschuldigen, die berühmte Stelle: „Ich hatte einst einen strengen und einsichtsvollen Aristarch, ich habe ihn nicht mehr; ich will ihn nicht mehr; aber ich werde nie aufhören, diesen Verlust zu bedauern, denn der verlorene Freund fehlt noch mehr meinem Herzen als meinen Schriften" (I, 180). Und in einer Anmerkung fügte er aus Jesus Sirach 22, 26 den Spruch bei: „Wenn Du gleich ein Schwert zuckest wider Deinen Freund, so machst Du es nicht so böse als mit Schmähen, denn Ihr könnet wohl wieder Freunde werden, wenn Du ihn nicht meidest und redest mit ihm; denn man kann Alles versöhnen, ausgenommen die Schmach, Verachtung, Offenbarung der Heimlichkeit und böse Tücke; solche Stücke verjagen den Freund." Diderot ließ diesen Angriff

unbeantwortet. Erst später, im Leben Seneca's (1778 und 82), gab er eine Entgegnung, durch Rousseau's Darstellung ihrer Beziehungen in den Confessions gereizt.

So hat Rousseau sich von den alten Freunden getrennt, die in seinen Schriften von nun an unter dem Collectivnamen der coterie holbachique oder der holbachiens erscheinen. Mit Ausnahme von Grimm hat keiner den Bruch mit ihm gesucht; die Schuld der Entzweiung liegt in Rousseau's argwöhnischem Wesen, seiner Heftigkeit und Unerzogenheit und in einer unglücklichen Verkettung äußerer Umstände.

Von jetzt ab ist das Leben Rousseau's eine unausgesetzte Leidensgeschichte. Arge äußere Stürme zogen sich über seinem Haupt zusammen; einen noch ärgeren Feind hatte er in seinem eigenen Innern. Sein Herz war auf's tiefste verwundet. Er wurde von Tag zu Tag argwöhnischer und schwarzsichtiger. Zuletzt führte ihn diese wachsende Verbitterung zu einer störrischen Seelenvereinsamung, welche seine besten Kräfte verzehrte.

Rousseau hatte am 15. December 1757 eine kleine Gartenwohnung in Mont-Louis bei Montmorency bezogen, die das Eigenthum eines Gönners war; später siedelte er in eine Dependenz des Schloßes Montmorency über als Gast des Marschalls und der Marschallin von Luxembourg, die ihm mit großer Gunst entgegenkamen. Hier blieb er von 1758—62. Auf's neue erquickte ihn die stille Abgeschiedenheit in den kühlen Thalgründen und waldigen Höhen der nächsten Umgebung, ja eine Zeitlang trug sogar das Bewußtsein, ohne Freund zu sein, zu seinem Behagen bei. „Des Reizes warmer Zuneigung beraubt," sagte er, „fühle ich mich auch frei von deren beengenden Banden" (VIII, 353). Rousseau vollendete in dieser Zeit die Neue Heloise, den Gesellschaftsvertrag und den Emil. Aber die grüblerische Selbstquälerei, welche sich seiner bemächtigt hatte, wankte und wich nicht. Bald machte er sich Vorwürfe, daß er trotz seiner demokratischen Grundstimmung sich wider Willen in ein Freundschaftsverhältniß zu den Großen und Mächtigen versetzt sah; bald stiegen die mahnenden Schatten seiner Vergangenheit

vor seiner erhitzten Phantasie auf; bald fühlte er sich bis zum Tode krank und ermüdet, und sehnte sich nach Erlösung von seinen Qualen. Er haßte das Leben und die Menschen. In welchen furchtbaren Wahnsinn sich Rousseau bereits hineingewühlt hatte, sehen wir deutlich an den Briefen, in denen er sich, im November und December 1761, über die Hemmnisse beklagt, welche den Druck des Emil verzögerten. Welch schwarzsichtiger Argwohn, welche gehässige Verdrehung des offen vorliegenden Thatbestandes! Wie kommt bei ihm der Verdacht über Nacht und wie fehlt ihm jede Willenskraft, der Wahrheit ernstlich nachzugehen! Wie unglücklich ist er jeweilen in den Stunden der Ruhe nach diesen Anfällen von Verfolgungswahn: je ne fais que des iniquités et n'imagine que des calomnies. Es bedurfte nur geringer Anlässe, diese Krankheit unheilbar zu machen. Und diese Anlässe blieben leider nicht aus. Als der Emil erschienen war, wurde das Buch öffentlich verbrannt, und gegen den Verfasser mit einem persönlichen Verhaftsbefehl eingeschritten. Begünstigt durch seine vornehmen Freunde, den Marschall von Luxembourg und den Prinz von Conti, flüchtete Rousseau aus Frankreich. Am 14. Juni 1762 überschritt er die Grenze. Seitdem fand er nirgends eine bleibende Stätte mehr.

Der Flüchtling wanderte in die Schweiz. Auf der freien Erde der Heimath wollte er gesunden und ausruhen. Aber in Genf hatte man auf Grund französischen Einflusses Emil und Contrat social öffentlich verbrannt und gegen den Verfasser einen Verhaftsbefehl erlassen, und ebensowenig wollte ihm die Berner Regierung im Kanton Bern einen längeren Aufenthalt in Yverdon gestatten. Er ging nach Motiers im Fürstenthum Neuchâtel. Hier fand er willkommene Aufnahme. Er gewann den wirksamen Schutz Friedrich's des Großen, und die warme Freundschaft des Statthalters Marschall Lord George Keith. Fast schien es, als wolle endlich der ersehnte Friede bei ihm einkehren. Er schrieb hier das Sendschreiben an den Erzbischof von Paris und die Lettres de la montagne; er machte Vorstudien für die Gesetzgebung, welche die Corsen von ihm verlangt hatten; im Uebrigen aber gab er sich ganz jenem ent=

zückenden Stillleben hin, das von früher Jugend sein schönster Traum war. Er schweifte botanisirend in der schönen Umgebung umher, er saß im Kreise der Bäuerinnen, Schnürriemen flechtend. Aber lange sollte dies harmlose Glück nicht dauern. Obgleich Rousseau in allen Formen sich zur protestantischen Landeskirche hielt, verfolgten ihn doch der Kirchenrath, der Pfarrer und die Gemeinde als einen erklärten Religionsfeind. Das aufgehetzte Volk machte Angriffe auf sein Haus und seine persönliche Sicherheit; ja es ist wahrscheinlich, daß sogar Rousseau's Therese sich an diesen Hetzereien betheiligte. Rousseau mußte abermals fliehen. Dies geschah im Herbst 1765. Er wählte die kleine einsame Petersinsel im Bieler See. In holdem Nichtsthun, in träumerischer Naturempfindung genoß er, um seinen eigenen Ausdruck zu gebrauchen, die Ruhe mit Leidenschaft. Aber schon nach einem Monat erhielt er von der Berner Regierung den Befehl, die Insel zu verlassen.

Wohl war Rousseau beklagenswerth. Auch eine weniger reizbare Natur hätten solche unausgesetzte Stürme gebeugt und gebrochen. Rousseau war zerrüttet in seinem tiefsten Wesen. Er war krank; geistig und körperlich. Müde und abgehetzt ersehnte er den Tod; er glaubte sich jeden Tag am Vorabend desselben, und doch mußte er darauf sinnen, sein Leben mühselig hinzuschleppen.

Im Vorgehen Genfs und Berns sah Rousseau, übrigens völlig irrthümlich, Voltaire's Einfluß. Er war seit 1760 mit Voltaire völlig zerfallen, und zwar liegt auch hier das erste Unrecht ganz auf Rousseau's Seite, während dann in dem folgenden jahrelangen Kriege der Denunciationen und Verläumdungen Voltaire als der häßlichere Gegner erscheint.

Verbannt und geächtet von allen Seiten, wußte Rousseau nicht, wohin sich wenden. Die verschiedensten Pläne zogen ihm durch den Sinn. Er dachte an Italien, an Corsica, an Berlin. Ohne bestimmten Entschluß wendete er sich nach Straßburg. Dort fand er Briefe seiner Freundin, der Gräfin Boufflers und David Hume's, welche ihn dringend einluden, mit Hume nach England zu gehen. Der Prinz Conti hatte ihm die Erlaubniß ausgewirkt, Paris be-

rühren zu dürfen. Dort traf er am 17. December ein. Am 3. Januar 1766 traten Hume und Rousseau die gemeinsame Reise an.

Der Wurm aber, welcher an Rousseau nagte, grub immer tiefer. Die Freundschaft mit Hume, welche so warm begonnen hatte, löste sich in kurzer Zeit. Schon im Juni 1766 erhebt Rousseau gegen Hume Anklagen der schwersten Art. Es ist unerquicklich, den Streit zwischen den Beiden zu verfolgen. Briefe, Denkwürdigkeiten und persönliche Rechenschaftsberichte geben hinlänglichen Einblick. Sicher ist, daß Hume Rousseau zu wenig als wirklichen Kranken behandelte. Jedoch ist nicht weniger wahr, daß Rousseau in seinem Betragen immer absonderlicher und unleidlicher wurde. Im Zufälligsten sah er Absicht, im Geringfügigsten Grund zu schwerer Verdächtigung; man lese als Beispiel den Brief, den er am 9. April 1766 an die Gräfin Boufflers schrieb.

Rousseau bezog im März 1766 das Landhaus seines neu gewonnenen Freundes Davenport zu Wootton in der Grafschaft Derby. Hier redigirte er die ersten sechs Bücher seiner Confessions, während psychische Krisen ihn erschütterten. Therese, die sich in England langweilte und mit den englischen Dienstboten zankte, schürte das Feuer, dessen Flammen endlich über dem Kopfe des armen Rousseau zusammenschlugen. Vor dem angeblichen Complott seiner Feinde floh er bei Nacht und Nebel aus Wootton (1. Mai 1767), erreichte auf mühseliger Wanderung Dover und setzte nach Frankreich über.

Unter dem angenommenen Namen „Renou“ ging Rousseau nach Schloß Trye, einer Besitzung des Prinzen Conti, in der Nähe von Gisors. Seine Stimmung war unheilbar. Schon nach wenigen Monaten verließ er das Schloß, weil er sich verachtet, von Spionen umgeben und verfolgt wähnte. Im Vordergrund seiner Wahnideen steht jetzt nicht mehr Voltaire oder Hume, sondern der Minister Choiseul. Es zeigt die Ungeheuerlichkeit seiner Vorstellungen, daß er behauptet, Choiseul habe nur deshalb 1765 die Insel Corsica für Frankreich gekauft, um Rousseau's Projet de constitution pour les Corses unwirksam zu machen: pour me ravir la gloire du code que

j'avais rédigé pour ces insulaires! Nach seiner Meinung dreht sich die ganze französische Politik um seine Person: ihr Ziel ist seine moralische Vernichtung. Man lese die geschichtliche Zusammenfassung all dieser Verfolgungen in Rousseau's Brief an Saint-Germain (XII, 180). Aus diesem Gedankengang heraus versteht man es, daß er seit 1763 an nichts anderes denkt, als daran, gegen diese moralische Vernichtung aufzukommen, daß er Vertheidigungsschrift über Vertheidigungsschrift schreibt und fieberhaft an seinen Confessions arbeitet.

Von Trye floh der Unglückliche nach Lyon, nach Grenoble, nach Chambéry, bis er sich in der Nähe von Bourgoin für längere Zeit niederließ. Nirgends Rast und Friede. Es ist der zermalmendste Trübsinn, wenn er in dieser Zeit schreibt: „Wenn ich reise, bereitet man vorher Alles vor, um überall über mich verfügen zu können; man bezeichnet mich den Vorübergehenden, den Kutschern, den Gastwirthen; man sorgt dafür, solche schauderhafte Sachen über mich zu verbreiten, daß mit jedem Schritt, den ich thue, und bei jedem Gegenstand, den ich sehe, meine Seele zerrissen werde, und, was über meine Begriffe geht, ist, daß Alles mit Zustimmung der ganzen Nation geschieht, und daß nicht nur meine angeblichen Freunde, sondern selbst ehrbare Leute an diesen Verfolgungen theilnehmen." Ende Juni 1770 kehrte Rousseau wieder nach Paris zurück. Er bewohnte wieder die Rue Platrière, welche jetzt seinen Namen führt. Er ergänzte den Ertrag des kleinen Kapitals, von welchem er lebte, durch Notenschreiben und beendete 1771 seine Confessions, die erst nach seinem Tode gedruckt werden sollten, während er vorläufig das Manuscript in befreundeten Salons vorlas. Diese Vorlesungen führten zu einem Skandalerfolg; sie wurden auf Verlangen der Frau von Epinay polizeilich verboten.

Die schmeichelhafte Aufmerksamkeit, die das Pariser Publikum zuerst für den ihm zurückgegebenen Rousseau gehabt hatte, erlahmte. Unzufriedener als je zog er sich in die Einsamkeit seiner ärmlichen Wohnung zurück und verlebte hier ohne besondere äußere Vorkommnisse die letzten Jahre. Von 1772 bis 1776 schrieb er aus der

unglücklichsten Stimmung heraus eine Art Fortsetzung zu den Selbstbekenntnissen: Rousseau juge de Jean-Jacques, drei Dialoge, Kinder eines ausgebildeten Verfolgungswahnsinns. Seine letzte bedeutende Schrift sind die 1777—78 in ruhigeren Augenblicken geschriebenen zehn Rêveries du promeneur solitaire, Schilderungen träumerischer Gänge durch sein Leben, ein apologetisches Werk voller Poesie.

Rousseau's Freund in diesen letzten Jahren ist Bernardin de Saint-Pierre, der ihn auf seinen botanischen Streifereien in der Umgebung von Paris als Schüler begleitet. Rousseau ist Botaniker, und wie alles, was er trieb, erhob er auch die Botanik zu einer Modebeschäftigung seiner Zeitgenossen. Die Botanik ist eine Form seiner Naturschwärmerei. Er ist in dieser Wissenschaft über kenntnißreichen Dilettantismus nicht hinausgekommen. Er steht mit Linné im Briefwechsel und hat das Verdienst, dessen System in Frankreich verbreitet zu haben.

Man kannte Rousseau's Vorliebe für das Landleben; viele vornehme Verehrer stellten ihm ihre Landsitze zur Verfügung. Im Mai 1778 entschloß sich Rousseau, einer solchen wiederholten Einladung des Herrn von Girardin zu folgen; er ging nach Ermenonville. Es ist rührend zu sehen, wie unter den grünen Bäumen die Lebenslust wieder aufflammt; aber es war das letzte Aufflammen des erlöschenden Lichtes. Am 3. Juli 1778 starb Rousseau plötzlich und unerwartet. Es ist nicht klar, ob eines natürlichen Todes oder durch Selbstvergiftung.

Wir scheiden von Rousseau nicht ohne das tiefste Mitleid, und doch können wir ihn von tragischer Schuld nicht freisprechen. Es ist oberflächlich, wenn die Lobredner Rousseau's sich ausschließlich an seine Größe, die Tadler dagegen sich ebenso ausschließlich an seine Schwächen und Fehler halten. Die Aufgabe ist vielmehr, den Räthselhaften in seinem Wesen zu enträthseln, und Schuld und Größe auf ihre innere Einheit und gemeinsame Wurzel zurückzuführen.

Diese innere Einheit aber ist vorhanden. Es war die geschichtliche Bedeutung Rousseau's, daß er den Idealismus des Herzens

rettete und die unveräußerlichen Rechte desselben zum Grund und Maß aller Bildung und Ordnung machte. Aber dieser Idealismus ist noch in seinem ersten unklaren Erwachen. Der Idealismus Rousseau's kennt nur sich allein; was sich ihm entgegenstellt, gilt ihm als nichtig und vernichtenswerth; er zieht sich scheu und krampfhaft zurück vor der Rauhheit der Wirklichkeit; er weiß für die tief berechtigte Innerlichkeit und Freiheit die Nothwendigkeit sittlicher Selbstbeschränkung nicht zu gewinnen. Die durchgebildete Besonnenheit, die Sophrosyne, fehlt.

Wie liebenswürdig zeigt sich dieser Idealismus in Rousseau's schwärmerischer Naturempfindung, in seiner begeisterten Vorliebe für das Landleben und träumerische Waldeinsamkeit. „Von welchen Zeiten," ruft er in seinem dritten Brief an Malesherbes aus (X, 305), „glaubt Ihr, daß ich mir sie am liebsten in die Erinnerung zurückrufe? Es ist nicht die Lust meiner Jugend, sie war zu selten, zu sehr mit Bitterkeit verbunden, sie ist schon zu fern von mir; es ist die Wonne meiner Zurückgezogenheit, es sind meine einsamen Spaziergänge, es sind jene schnell vorübereilenden, aber köstlichen Tage, welche ich ganz allein zubrachte; einsam mit mir, mit meiner guten schlichten Therese, mit meinem geliebten Hunde, meiner alten Katze, mit den Thieren des Waldes, mit der Natur und deren unfaßbarem Schöpfer. Wenn ich vor Sonnenaufgang aufstand, das Erwachen des Tages zu sehen, da war es mein erster Wunsch, daß nicht Briefe, nicht Besuche mir den Reiz stören möchten. Nachdem ich den Vormittag verschiedenen unaufschiebbaren Geschäften gewidmet, nahm ich früh mein Mittagessen, um mir einen um so längern Nachmittag zu sichern. Vor ein Uhr brach ich auf . . ., wenn ich um eine gewisse Ecke gebogen, wie klopfte da mein Herz, welche Freude durchzuckte mich, da ich aufathmend mir sagen konnte: Nun bin ich Herr über den Rest des Tages! Ich suchte mir irgend einen wilden Ort im Walde, wo Nichts mir die Hand der Menschen zeigte, wo kein Dritter trennend zwischen mich und die Natur trat. Das Gold des Ginster, der Purpur des Heidekrautes erfüllte mein Herz und Auge mit gerührtem Entzücken; die Majestät der Bäume,

die mich mit ihren Schatten bedeckten, die Zartheit der Sträucher, welche mich umgaben, die überraschende Mannichfaltigkeit der Kräuter und Blumen, welche sich unter meinen Schritten beugten, hielten meinen Geist in unausgesetzter Spannung und Bewunderung .... Meine Einbildungskraft war geschäftig, diese schöne Erde mit Wesen zu bevölkern, welche nach meinem Herzen waren .... ich bildete mir eine Gesellschaft, deren ich mich nicht unwürdig meinte; ich erträumte mir ein goldenes Zeitalter und indem ich diese schönen Tage mit all den Scenen meines Lebens erfüllte, die mir in freundlicher Erinnerung waren oder die ich mir noch wünschte, erweichte ich mich zu Thränen über diese wahren Vergnügungen des Menschenlebens, über diese köstlichen reinen Vergnügungen, welche so nah und doch der Menschheit jetzt so weit entrückt sind." Und dies sind nicht leere Worte. Schon als Knabe weinte Rousseau vor Freude, als er den dumpfen Mauern Turins entronnen, wieder zu Mme de Warens zurückkehrt und dort ein Zimmer findet, das die Aussicht auf grüne Gärten hat. Mit welcher hinreißenden Genußseligkeit weiß Rousseau das liebliche Stillleben in den Charmettes zu schildern! Wie erquickt und entzückt ihn das waldige Montmorency! Und wie treu bewährt sich dieselbe Stimmung, als der rastlos umhergetriebene Dulder endlich auf der weltabgeschiedenen Petersinsel eine friedvolle Freistätte gefunden zu haben hofft. Mit welcher Zauberkraft stehen in der Neuen Heloise die hochragenden Alpen, der blaue See, die stillen Waldverstecke von Clarens vor uns! Rousseau sprach mit dieser sinnenfrischen Naturempfindung für die ganze Zeit das erlösende Wort aus. Die beschreibende Dichtung wurde gestürzt; die französische Gartenkunst mit ihrer gradlinigen Künstelei erhielt den Todesstoß; auch die verknöcherte, der Natur entfremdete Salonwelt baute fortan wieder Gartenhäuser auf grünen Berghalden oder an den Ufern der Seen und Bäche. Von allen Zweigen erschallte der Jubelruf von Waldluft und Frühlingszauber.

Wie liebenswürdig ist dieser Idealismus in Rousseau's unzerstörbarer Lust an der holdseligen Ungebundenheit des heiteren Wanderlebens, am Abenteuern und Vagabundiren! Ist es nicht,

als hörten wir den herrlichen Taugenichts Eichendorff's sprechen, wenn Rousseau in den Confessionen erzählt (VIII, 32), daß er als Knabe auf der Reise von Genf nach Annecy, welche er füglich in einem Tag zurücklegen konnte, drei Tage zubrachte und daß er kein Schloß zur Rechten und kein Schloß zur Linken sah, unter dessen Fenstern er nicht gesungen hätte, verwundert, daß nicht ein schönes Fräulein erschien, ihm für die Süßigkeit seiner Stimme und für seine lockenden Lieder mit liebetrunkenem Blick oder vielleicht gar mit warmem Kuß zu danken? Und auch nachdem diese träumende Jugendromantik längst in ihm verklungen, ist Rousseau am glücklichsten und am meisten ganz er selbst auf einsamer Wanderung. „Nie," sagt er im vierten Buch der Confessionen (VIII, 155), „habe ich so viel gedacht, so viel empfunden, so viel gelebt als auf solchen Reisen. Das Gehen weckt und beseelt meine Gedanken, mein Körper muß in Thätigkeit sein, wenn mein Geist thätig sein soll. Der Anblick der Landschaft, die bunte Folge angenehmer Fernsichten, die frische Luft, die gute Gesundheit, welche mir das Gehen bringt, die Ungebundenheit des Wirthshauslebens, die Entfernung von Allem, was mich meine Abhängigkeit fühlen läßt, befreit meine Seele, giebt mir größere Spannkraft und Kühnheit des Denkens, wirft mich in die Unermeßlichkeit der Dinge. Ich denke mich als Herrn und Meister der ganzen Natur, mein Herz schweift von Gegenstand zu Gegenstand und berauscht sich an dem, was ihm gefällt. Was für Kraft und Frische dann in meinen Farben, was für Gewalt in meinem Ausdruck! .... Aber wie hätte ich diese Stimmung aufschreiben können? Warum mir den Genuß der Gegenwart rauben, um Anderen zu sagen, was ich empfunden und genossen? Was kümmerten mich Leser und Publikum, was kümmerte mich die ganze Welt? .... Ankommend dachte ich nur, gut zu essen; fortgehend dachte ich nur, wacker zu marschiren. Ich fühlte, daß ein neues Paradies mich erwarte; ich ging, es aufzusuchen." Und wie tief dichterisch beschreibt er jenes Nachtlager, welches er in der Nähe von Lyon im Freien aufschlug! „Ich streckte mich behaglich auf eine Bank aus, den Himmel meines

Bettes bildete eine Baumkrone, eine Nachtigall saß dicht über mir, und ich schlief unter ihrem Gesang ein. Mein Schlaf war süß, mein Traum noch süßer. Es war heller Tag. Als meine Augen sich öffneten, sahen sie Wasser, Waldesgrün und eine wunderliebliche Landschaft. Ich erhob mich, schüttelte mich; ich fühlte Hunger und ich ging heiter in die Stadt, entschlossen, die wenigen Geldstücke, welche ich noch besaß, auf ein gutes Frühstück zu wenden" (VIII, 120).

Und wie liebenswürdig endlich ist dieser Idealismus in Rousseau's treuinniger Hingebung an das stille Glück friedlich beschränkter Lebenszustände, an die Idylle des Bürger- und Bauernlebens! Aus dem Volk hervorgegangen, hängt er an ihm mit tiefster Seele. Am wohlsten ist ihm bei seinen einfachen Mahlen mit seiner Therese! Wenn er in Montmorency an der herzoglichen Tafel gespeist hat, ist es ihm Erquickung und Bedürfniß, sich wieder unter die Bürger und Bauern zu mischen und deren harmlose Freude zu theilen. Mit den alten Frauen von Motiers flechtet er Riemen. Man hat über diese Züge unverständig gespöttelt. Man hätte lieber erkennen sollen, daß dieses Suchen nach unverfälschter Natur und Ursprünglichkeit und die Freude an ihr seine eigenste Wesensnothwendigkeit ist.

Aber wie verletzend die Kehrseite! Wie entstellt und verzerrt sich das Bild, wenn dieser träumerischen Ungebundenheit das geringste äußere Hemmniß, die Härte der Wirklichkeit beschränkend entgegentritt. „Unter allen Besitzungen ist ein eigen Herz die kostbarste und unter Tausenden haben sie kaum Zwei", dieses Losungswort der Sturm- und Drangperiode hat in Rousseau seinen geschichtlichen Ursprung. Aber dieses eigene Herz wird verzogen und verhätschelt wie ein krankes Kind, und geht an dieser Verzärtelung zu Grunde.

Daher die ungemessene Eitelkeit Rousseau's. Wir sehen diese Eitelkeit schon im äußeren Behaben. Rousseau hat die Gedrücktheit, welche ihm aus seinen Jugendverhältnissen anhaftete, niemals verloren. Er suchte dieses Gefühl unter jener seltsamen, aber leicht erklärlichen Barschheit zu verbergen, für welche die deutsche Sprache

den bezeichnenden Namen „Bettelstolz“ hat. Berauscht von den Triumphen seines Ruhms und eifrig bemüht, sein Verdienst desto eindringlicher vor Augen zu stellen, brüstet er sich gern mit seiner Armuth und liebt, sie prahlerisch zur Schau zu tragen. Wenn dann die Reichen und Vornehmen kommen, ihn in ihre Gunst zu ziehen, so erfreut er sich dieser Gunst mit geschmeichelter Selbstgefälligkeit, wacht aber mit peinlichem Argwohn, ob irgendwie seine persönliche Würde und Unabhängigkeit darunter leide, und wird, wenn er sie gefährdet wähnt, grob, verletzend und undankbar. Es ist verrätherisch, wenn Rousseau in den Confessionen sagt: „Wider meinen Willen in die große Welt geworfen, deren Ton ich weder besaß noch mir aneignen konnte, beschloß ich einen Ton anzunehmen, welcher mir ganz allein angehörte; die thörichte und abgeschmackte Schüchternheit, welche aus der Furcht entstand, gegen die gesellschaftlichen Gebräuche zu verstoßen, konnte ich nicht überwinden; ich faßte mir daher den Muth, diese Gebräuche mit Füßen zu treten; ich wurde cynisch, aber cynisch aus Scham; ich gab vor, die Sitte zu verachten, weil ich nicht im Stande war, sie zu befolgen.“ Dieser ihm allein angehörige Ton erstreckte sich bei Rousseau sogar bis auf die Kleidung. Am Hof zu Versailles erschien er bei der Aufführung seiner Oper unrasirt und in nachlässigem Alltagsanzug. In seinem Alter kleidete er sich als Armenier. Als Sokrates den Cyniker Antisthenes mit zerlumptem Gewand an sich vorübergehen sah, rief er ihm zu: „Antisthenes, aus den Löchern Deines Gewandes guckt die Eitelkeit.“ Aehnlich dachte der Marschall Keith, als Rousseau zum ersten Mal im Kaftan bei ihm eintrat; er lächelte und berührte die Vermummung nicht. Voltaire nannte Rousseau einen Diogenes, welcher sich zuweilen wie Plato ausdrücke.

Und vermessener noch ist der Hochmuth, welcher sich bei Rousseau als Tugendstolz gebärdet. Es ist nicht zufällig, daß Rousseau seit langer Zeit wieder der Erste war, welcher es wagte, seine eigene Lebensbeschreibung zu schreiben. Die Stimmung, welche in Rousseau's Selbstbekenntnissen vorwaltet, ist nicht, wie in Goethe's Wahr=

heit und Dichtung, die Stimmung unbefangenen, thatsächlichen, beschaulichen Rückblickes; es ist die Stimmung pharisäischer Selbstgenügsamkeit, zunächst darauf berechnet, sich vor der Nachwelt gegen die Beschuldigungen seiner Feinde zu rechtfertigen, sodann aber sich immer mehr und mehr in eine eitle Schönmalerei verlierend, welche schlechte Handlungen nur darum mit heuchlerischer Offenheit erzählt, um über sie erhabene Tugendbetrachtungen anstellen zu können. Tagebücher und Selbstbekenntnisse werden, mit Stetigkeit fortgesetzt, immer den Fluch der Eitelkeit an sich tragen; man steht vor dem Spiegel, man stellt sich in künstliche Attitude, man denkt und gestaltet sich als Romanheld. Nie aber hat sich diese Selbstbespiegelung greller gezeigt als in Rousseau. Rousseau schrieb keinen Brief, welchen er nicht zuvor sorgfältig entworfen und ausgearbeitet hätte; selbst die Liebesbriefe an Madame d'Houdetot sind nachweislich doppelt geschrieben. Der erste Entwurf des Anfangs der Confessions, den die Neuenburger Bibliothek besitzt, thut deutlich dar, wie berechnet und ausgeklügelt die Vertheilung von Licht und Schatten ist. Und wie wundersam selbstbewußt klingt die letzte, dem Druck übergebene Fassung derselben! Sie lautet: „Ich unternehme ein Werk, das seines Gleichen nicht gehabt hat, noch haben wird. Meinen Mitmenschen will ich einen Menschen zeigen, ganz in seiner wahren Natur; dieser Mensch bin ich. Ich ganz allein. Ich kenne mein Herz und ich kenne die Menschen. Ich bin nicht gemacht, wie irgendeiner von Denen, welche ich gesehen habe; ich wage zu glauben, daß ich nicht bin wie irgendeiner von Denen, welche vorhanden sind. Bin ich nicht ein Besserer als sie, so bin ich wenigstens ein Anderer .... Die Posaune des jüngsten Gerichts erschalle, wann sie wolle; mit diesem Buch in der Hand will ich mich vor den Weltenrichter stellen und laut sagen: „Dies ist, was ich gethan, was ich gedacht habe, was ich war. Ich habe das Gute und das Böse mit gleichem Freimuth offenbart; ich habe weder etwas Böses verschwiegen, noch etwas Gutes hinzugefügt; und ist es mir begegnet, irgend eine gleichgültige Ausschmückung anzuwenden, so geschah dies nur, um eine Lücke auszufüllen, wo

mich mein Gedächtniß im Stiche ließ .... Ich zeigte mich, wie ich war; verächtlich und niedrig, wenn ich es gewesen, aber auch gut, edelherzig, erhaben; mein ganzes Inneres ist entschleiert, ewiger Gott! Versammle um mich die unzählige Menge meiner Mitmenschen, auf daß sie mich hören; sie mögen über das Unwürdige in mir seufzen, über das Gemeine in mir erröthen; aber ein Jeglicher enthülle vor Deinem Thron mit gleicher Aufrichtigkeit sein Herz, und dann sage ein Einziger von ihnen, wenn er es kann: ich war besser als Dieser." Und solchen Aussprüchen begegnen wir überall. Ganz ähnlich lautet der Schluß des ersten Briefes an Malesherbes: „Ich kenne meine großen Fehler und ich fühle lebhaft meine Laster; trotzalledem aber werde ich sterben voll Vertrauen zum höchsten Wesen, überzeugt, daß von allen Menschen, welche ich in meinem Leben beobachtet habe, keiner besser war als ich." An eine Madame B. schreibt er am 16. März 1770: „Ihr habt meinen Schriften immer Achtung gezollt; eben so viel Achtung würdet Ihr meinem Leben zollen, wenn es Euch bekannt, und mehr noch meinem Herzen, wenn es Euch geöffnet wäre; es gab niemals ein zärtlicheres, ein besseres, ein gerechteres Herz; Bosheit und Haß nahten sich ihm niemals." Und an Madame de la Tour schreibt er: „Wer sich nicht für mich begeistert, ist meiner nicht würdig."

Daher auch in seinem Verhalten zu Anderen die ungezügeltste Selbstsucht. In eitler Ueberschwenglichkeit hatte sich Rousseau eine Phantasiewelt erträumt, in welcher alle Wesen ihm dienstwillig waren. Nun konnte er den Uebergang nicht finden in die widerspenstige Wirklichkeit. Er glaubt, für sich eine ganz besondere Ausnahmestellung in Anspruch nehmen zu dürfen. Im Jahr 1757 schreibt Rousseau an Grimm (X, 172): „Niemand setzt sich in meine Lage, Niemand will begreifen, daß ich ein Wesen ganz für mich bin, das durchaus nicht den Charakter, die Grundsätze, die Triebfedern der Andern hat und das man daher auch nicht nach ihren Regeln beurtheilen darf." Und in demselben Sinne schreibt er am 15. Juli 1762 an Moultou: „O wie hat sich die Vorsehung

in mir geirrt! Warum hat sie mich unter Menschen geboren werden lassen, und hat mich doch von anderer Art gebildet als diese?" Rousseau kennt einzig seine Rechte, seine Neigungen, aber keine Pflichten. „Alles reizt meinen Sinn für Freiheit und Unabhängigkeit," schreibt er in seinem ersten berühmten Briefe an Malesherbes, „die geringsten Pflichten des Lebens sind mir unerträglich; ein Wort zu sagen, einen Brief zu schreiben, einen Besuch zu machen, insoweit diese Dinge als äußere Forderungen auftreten, sind für mich Todespein." Selbst da, wo er sich mit seiner Laune und Willkür in die nichtswürdigsten Fehler, Laster und Verbrechen verirrt, tröstet er sich mit dem pharisäischen Trotz seiner unendlichen Empfindungsfähigkeit. Das Gefühl ist Alles, die That Nichts. Aus dem Geständniß der tiefsten Sündhaftigkeit webt er sich sofort einen Heiligenschein. Wenn irgendwo, so sehen wir hier die Wahrheit des Goethe'schen Wortes, daß, kommt die Gelegenheit erst, aus dem empfindsamen Volk schlechte Gesellen werden. Nie ist ein Mensch wandelbarer in seiner Freundschaft gewesen als Rousseau. Alle seine Verbindungen beginnen mit hingebender Wärme und enden mit unverzeihlicher Gewaltsamkeit. Und doch prahlt Rousseau ohne Unterlaß von seinem freundschaftsbedürftigen Herzen und will sich und Andere glauben machen, es sei nur die Schuld äußeren und zufälligen Unglücks, den rechten und ächten, seiner würdigen Freund nicht gefunden zu haben. Nie ist ein Mensch undankbarer gegen seine Wohlthäter gewesen. Er selbst klagt sich auf's schärfste z. B. seines Undanks gegen Madame de Warens an; dann aber fügt er entschuldigend hinzu: „Diese Undankbarkeit hat zu sehr mein Herz zerrissen, als daß dieses Herz das Herz eines Undankbaren sein könnte" (VIII, 279). Nie ist ein Mensch ein schlechterer Vater gewesen. Fünf Kinder hat Rousseau ruhigen und kalten Blutes erbarmungslos in das Findelhaus ausgesetzt. Rousseau selbst weiß im Emil ganz vortrefflich, daß, wer die Vaterpflichten nicht erfüllen kann, auch nicht das Recht hat, Vater zu werden, und daß weder Armuth noch Arbeit noch sonst irgend eine Rücksicht Jemand der Pflicht der Erziehung überhebt; aber nichtsdestoweniger macht er

in Briefen und in den Confessionen die verschiedensten Versuche, bald durch die Hinweisung, daß er geschaudert habe, seine Kinder durch Therese erziehen zu lassen, bald durch die Betrachtung, daß er als Bürger der platonischen Republik seine Kinder als öffentliches Gemeingut der öffentlichen Erziehung übergeben zu müssen geglaubt habe, seine Ruchlosigkeit zu beschönigen; ja im achten Buch der Confessionen (VIII, 253) entblödet er sich sogar nicht, zu sagen: „Nie in seinem Leben konnte J.-J. Rousseau auch nur einen Augenblick ein Mensch ohne Gefühl, ohne Herz, ein unnatürlicher Vater sein." Es fehlt an Worten, diese Niedertracht zu brandmarken. Solche Irrgänge des schönseligen Herzens sind Stoff für Pitaval.

Und daher auch die Reizbarkeit, der Argwohn, die krankhafte Menschenverachtung. „Als ich jung war," schreibt Rousseau in seinem zweiten Brief an Malesherbes (X, 309), „glaubte ich in der Welt dieselben Menschen zu finden, welche ich in meinen Büchern fand ... als ich erfahrener wurde, verlor ich immer mehr diese Hoffnung. Aergerlich über die Ungerechtigkeit, welche ich erduldet, betrübt über die Unordnungen, in welche mich das Beispiel Anderer oder die Macht der Ereignisse hineingezogen hatte, faßte ich eine Mißachtung gegen das Jahrhundert und meine Zeitgenossen; fühlend, daß ich niemals unter ihnen eine Lage erringen würde, welche mein Herz befriedigen könne, löste ich mich allmählich los von der Gesellschaft der Menschen; ich bildete mir eine andere Gesellschaft in meiner Einbildungskraft und erfreute mich an dieser um so mehr, da ich sie ohne Mühe und Gefahr genießen konnte und immer sicher war, sie so zu finden, wie ich sie bedurfte." Die Wirklichkeit mit ihrer inneren Vernunft und Unumstößlichkeit ist stärker als das schwache eigenwillige Herz mit seiner schrankenlosen Sophistik. Der Zwiespalt bleibt in Rousseau ungelöst. Es ist ein unausgesetzter, aufreibender Kampf, in welchem das Ich zuletzt unterliegt.

Fassen wir in dieser Weise die innere zwiespältige Natur Rousseau's als die Erhebung und als die gewaltthätige und einseitige Ueberstürzung der aus langer Erstarrung erwachenden Innerlichkeit, so haben wir nicht blos in Rousseau selbst die vermißte

innere Einheit wiedergefunden, sondern der Charakter Rousseau's gewinnt zugleich eine tiefere, weltgeschichtliche, fast möchte man sagen, typische Bedeutung. Die Geschichte Rousseau's ist die Krankheitsgeschichte der überschwenglichen, nur auf sich selbst gestellten, gegen alle nothwendigen Bedingungen und Gesetze des wirklichen Weltlaufs gekehrten Gefühlsseligkeit. Rousseau ist Neurastheniker; er leidet seit den Knabenjahren an einer krankhaften Steigerung seines Empfindungsvermögens. Er kann sich, mit Shelley, nennen: a nerve o'er which might creep the else unfelt oppressions of this earth. In der Jugend fehlt ihm eine feste sittliche Leitung, die seinen Willen gekräftigt hätte; die unerhörten Erfolge, die ihn aus einem Lakaien zu einem Fürsten im Reiche der Geister machten, erschütterten sein ohnehin schwankendes psychisches Gleichgewicht. Sein Ich wird hypertrophisch; und in der unausbleiblichen Collision mit der Außenwelt entwickelt sich neben dem Größenwahn der Verfolgungswahnsinn.

Rousseau war geisteskrank.

In dieser Beziehung ist es in der That äußerst merkwürdig, daß er selbst seine innere Verwandtschaft mit Tasso herausahnte, ja in der siebenundsiebzigsten Strophe des zwölften Gesanges in Tasso's befreitem Jerusalem sein Lebensschicksal ganz bestimmt vorausgesagt wähnte. Tasso und Rousseau leiden beide an der gleichen Ueberschwenglichkeit und gehen in der gleichen Tragik unter. Hier haben die Byron und Puschkin mit ihrem vielbesungenen Weltschmerz und ihrer Zerrissenheit ihren Ursprung und zugleich den strafenden Richterspruch der Geschichte.

Einem größeren Genius war es vorbehalten, denselben Kampf durchzukämpfen und ihn zu siegreicher Lösung zu bringen. Dieser Genius war Goethe. Der Werther steht ganz und gar in der Anschauung und Empfindung Rousseau's und ist unmittelbar aus dieser hervorgegangen. Die dramatische Leidensgeschichte Tasso's führt den Kampf weiter; Tasso, wie er in Goethe's Tragödie erscheint, tritt bereits aus seiner selbstsüchtigen Phantastik heraus und fügt sich in die Uebermacht der Wirklichkeit, wenn auch noch wider=

willigen und tiefverwundeten Herzens. Der Sieg endlich sind die Lehrjahre Wilhelm Meisters. Dieser größte deutsche Roman ist die Bildung und Erziehung eines Menschen, welcher, nach Schiller's Ausdruck, vom unbestimmten Ideal in ein bestimmtes werkthätiges Leben tritt, ohne die idealisirende Kraft dabei einzubüßen. Dies ist die wahre und wirkliche Versöhnung zwischen Ideal und Leben; und in diesem Sinne ist es gemeint, wenn man sagt, daß die höchste Weisheit und Meisterschaft des Lebens in der Beschränkung liege.

Zweites Kapitel.

Socialistische Anfänge.

Morelly. Mably. Raynal.

Es ist nicht richtig, wenn man gewöhnlich in J.-J. Rousseau die erste Anregung des modernen Socialismus sucht. Rousseau hatte zwar nach dem Vorgang des englischen Staatsphilosophen Hobbes die Stiftung des Eigenthums für die Stiftung des Staats und damit für alle gesellschaftlichen Uebel verantwortlich gemacht; aber er war weit davon entfernt, Eigenthum und Staat, nachdem sie entstanden, vernichten zu wollen; er wollte nur deren wildeste Auswüchse beschneiden.

Die demokratischen Stimmungen, welche unter dem Druck wüster Gewaltherrschaft üppig emporgeschossen waren, hatten in Rousseau ihren beredtesten, aber nicht ihren kühnsten Ausdruck gefunden. Es fehlte nicht an Männern, welche, unabhängig von Rousseau und zum Theil noch vor ihm, weit über Rousseau hinausgingen.

Sollte wirklich eine demokratische Verfassung, welche den bestehenden Staat nur umbildete, nicht aufhob, das letzte Ziel und

die höchste Vollendung menschlicher Gesellschaftsform sein? Warum dies plötzliche und, wie es schien, völlig grundlose Haltmachen und Verzichten? Warum das Uebel nicht in seiner tiefsten Wurzel ausrotten? Warum sollte nicht eine gesellschaftliche Gliederung denkbar und herstellbar sein, welche durch Vernichtung des persönlichen Eigenthums auch den letzten Unterschied zwischen Reich und Arm vernichtet, und das emporwachsende Gefühl der Gleichheit nicht blos staatsrechtlich, sondern auch wirthschaftlich durchführt? Es bot sich die verlockende Aussicht, die verlorene Natureinfalt in ihrer vollen Reinheit und Unversehrtheit wiederzugewinnen; nur bewußter und abgeklärter.

Am schärfsten und umfänglichsten spricht diese Ansichten ein Buch aus, welches im Jahr 1755 unter dem Titel Code de la nature ou le véritable esprit des lois de tout temps négligé ou méconnu erschien. Lange Zeit wurde es für ein Werk Diderot's gehalten, und noch 1846 übersetzte es Ernst Moritz Arndt in das Deutsche, ohne irgend ein Arg gegen diesen Ursprung zu haben. Aus Grimm's Correspondenz ersehen wir, daß es Andere La Beaumelle zuschrieben. Jetzt ist entschieden, daß der Abbé Morelly der Verfasser dieses Buches ist (vergl. Quérard, Supercheries littéraires dévoilées, Paris 1847, I, 361). Schon zwei Jahre vorher, im Jahre 1753, hatte Morelly in einem aus vierzehn Gesängen bestehenden, in Prosa geschriebenen Lehrgedicht „Naufrage des îles flottantes ou la Basiliade du célèbre Pilpay“ mit der bittersten Satire gegen die herrschende Staatsform dasselbe träumerische Zukunftsideal ausgeführt.

Alle jene kühnen Lehren und Gesinnungen, welche unter dem Namen des Socialismus die jüngste Gegenwart in Staunen und Schreck setzen, sind hier bereits auf das bestimmteste vorgezeichnet. Es ist eine sehr wesentliche Lücke, daß L. Stein in seinem vortrefflichen Buch über „den Socialismus und Communismus des heutigen Frankreich“ auf dieses „Grundgesetz der Natur“ nirgends näher eingegangen ist. Der Grundgedanke ist, daß der Mensch von Natur gut, und nur durch verkehrte Lehren und Einrichtungen verdorben

sei; Besserung und vollkommene Glückseligkeit sei aber nur erreichbar durch Beseitigung des Eigenthums und der auf die Eigenliebe gegründeten herrschenden Sittenlehre. Als die Grundlage der neuen Gesellschaft wird daher die Gemeinschaft der Güter, Arbeit für die Gesammtheit, öffentliche Erziehung und unterschiedslose Gleichheit Aller hingestellt.

Folgerichtig wird die Nation nach Familien, Stämmen, Städten und, wenn sie zahlreicher ist, nach Provinzen gegliedert. Der Grund und Boden ist untheilbar und gehört Niemand als Sondereigenthum. Ebenso sind die Arbeitswerkzeuge gemeinsam. Die Arbeit wird dem Einzelnen nach seiner Arbeitskraft, der Ertrag nach seinem Bedürfniß überwiesen. Die überflüssigen Vorräthe jeder Stadt werden aufgespeichert oder an andere Städte und Provinzen ausgeliefert, deren Bedarf durch den eigenen Ertrag nicht gedeckt ist. Jeder, sobald er heirathsfähig ist, wird verheirathet, in den ersten zehn Jahren ist die Ehe untrennbar. Jedes Kind ist in der Kindheit im Hause der Aeltern, dann geht es in die Werkstätten über in denen es wohnt, genährt, gekleidet und unterrichtet wird. Wer sich der Wissenschaft oder Kunst widmet, ist darum nicht vom Ackerbau befreit. Alle Metaphysik und Moral ist auf die einfachsten Lehren beschränkt; den nützlichen und erfindungsreichen Wissenschaften und Künsten ist völlig freie Entwicklung gewährleistet. Geldbelohnungen giebt es nicht, sie wären ein Eingriff in die Gesammtrechte. Wer gegen diese Gesetze verstößt oder es gar unternimmt, das „abscheuliche Eigenthum“ einführen zu wollen, wird für sein ganzes Leben als ein Narr, ein Wüthender und als Feind der Menschheit in eine Höhle eingesperrt und sein Name verschwindet für immer aus dem Verzeichniß der Bürger.

Und fast derselben Anschauungsweise begegnen wir in der im Jahr 1776 erschienenen Schrift „De la législation ou principes des lois“ vom Abbé de Mably, einem älteren Bruder Condillac's, welcher sich früher als ein glücklicher Schüler Montesquieu's durch treffliche, noch heut geachtete Untersuchungen über die Geschichte Frankreichs und über das europäische Völkerrecht ausgezeichnet hatte,

später aber, von den Einwirkungen Rousseau's berührt, Rousseau noch zu überbieten suchte. Die Menschen, führt Mably aus, sind zwar verschieden in ihren Fähigkeiten und Bedürfnissen, aber gleich in ihren Rechten. Alle haben ein gleiches Recht, ihre Fähigkeiten zu entwickeln und ihr Dasein zu genießen. Wer doppelte Kraft hat, kann doppelte Last tragen. Behalte ich meinen Ueberfluß, der meinem schwächeren Nachbar zu seinem Leben nöthig ist, selbstsüchtig für mich allein, so setze ich an die Stelle des Begriffs der Gesellschaft den Begriff des Krieges, so verrücke ich die göttliche Weltordnung und bin ein Gottloser. Die bürgerliche Gesellschaft gleicht der Familie, wo Befehl und Gehorsam in gleicher Weise aus der Rücksicht für das Gesammtwohl hervorgehen und die Stärke des Einen selbstlos für die Schwäche des Andern sorgt. Es ist nicht zu fürchten, daß mit dieser Vernichtung des eigennützigen Vortheils die Menschheit in faule Unthätigkeit sinke; spornender noch als der gemeine Vortheil ist das Gefühl der Ehre. Mably verweist in den Dialogues de Phocion auf das Vorbild Sparta's und in den Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés (Œuvr. compl. Th. 2, Brief 1) auf das Vorbild der Jesuitenansiedlung in Paraguay, in welcher man, da man sie nicht von Angesicht kannte, damals allgemein eine Art platonischer Republik erblickte.

In schönen Märchenträumen erlöst sich der Mensch so gern von den engen Banden drückender Wirklichkeit. Und was sind sie anders als solche Träume, diese hochherzigen Sehnsuchtsrufe nach selbstloser Gemeinsamkeit der Arbeit und des Genusses? Morelly selbst sagt am Eingang des vierten Theils seiner Betrachtungen, daß es in unseren Tagen unmöglich sein würde, ein solches Gemeinwesen zu gründen, obgleich er die Hoffnung der Verwirklichung für eine ferne Zukunft bestehen läßt.

Wenn Träume dieser Art, denen nicht blos der träumerische Platon, sondern sogar der ruhig harmonische Goethe in seinen Wanderjahren mit sinniger Vertiefung nachging, in einer Zeit besonders lebhaft sich aufdrängen, so ist es immer ein sicheres Zeichen,

daß diese Zeit tief krank ist und daß die einen Glieder auf Kosten der anderen ein zerstörendes Uebergewicht erlangt haben.

Die entsetzliche und unüberspringbare Kluft zwischen übermüthigem Reichthum und hungernder Armuth wird nicht ausgefüllt und vermindert durch überschwengliche, d. h. durch jetzt und immerdar unausführbare Zukunftsgedanken, sondern einzig durch frisches und werkthätiges Eingreifen in die nächste Gegenwart. Es ist daher von hoher Bedeutung, daß auch in Denjenigen, welche sich dem Bestehenden fester anschließen, im innersten Grund doch dasselbe Streben und Denken nach allgemeiner Volkswohlfahrt durchbricht.

Und dieser tief bedeutsame Umschwung ist in der That und Schrift deutlich bemerkbar. Hatten sogar noch die edlen und verdienstvollen Physiokraten den Nationalreichthum fast immer nur aus dem Gesichtspunkte betrachtet, wie den Staatskassen desto reichere Hilfsquellen zu öffnen seien, so wendet jetzt die Aufmerksamkeit sich vorzugsweise dem Schicksal der arbeitenden Klassen zu. Man sorgt für sie fortan um ihrer selbst willen. Man will sie nicht mehr blos eigensüchtig ausbeuten; man will ihre Noth lindern und ihnen ein menschenwürdiges Dasein schaffen.

Turgot, der Edle, sucht aus allen Kräften, nicht selten sogar durch Zwangsmittel, den Uebermuth, das Vorrecht und den Wucher des Reichthums niederzuhalten. Le soulagement des hommes qui souffrent est le devoir de tous et l'affaire de tous, lautet sein Wahlspruch.

Erst von diesem Standpunkte aus gewinnt die Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes (1772) vom Abbé Raynal die rechte Beleuchtung. Man liest dies Buch nicht mehr; es ist wirr und zusammenhangslos, voll der ärgsten Uebertreibungen und Widersprüche. Aber zu seiner Zeit, und selbst noch in der Zeit der französischen Revolution, hat es außerordentlich gewirkt. Die Literar. Correspondenz sagt im Juli 1774 von der neuen Auflage des umfangreichen Werkes: „Seit dem Esprit des lois hat unsere Literatur

kein Denkmal hervorgebracht, das verdiente, auf die späteste Nachwelt zu kommen.“ Es ist der angstvolle Aufschrei des Leidenden und Gedrückten gegen die hartherzige Selbstsucht, der dringende Mahnruf zu endlicher Besserung. Seine Streitreden gegen die grausame Behandlung der Schwarzen, seine warmblütigen Schilderungen vom Unrecht des Monopols und dessen menschenfeindlichen Folgen, dringen einsichtig und beherzt auf Erlösung des Arbeiters, der die Last, aber nicht den Nutzen hat, auf Gleichheit der Rechte und Pflichten, auf Freiheit des Handels und Gewerbes.

Diese letztere Freiheit, deren Discussion die Gemüther jener Zeit mächtig erregte, wurde vorzüglich in den Schriften der Physiokraten besprochen. Zur Illustrirung des hier entbrannten Kampfes werden meist die 1770 erschienenen Dialogues sur le commerce des blés vom Abbé Galiani angeführt, jenem wunderlichen, geistsprühenden zwerghaften Neapolitaner, welchen seine Freunde Machiavellino nannten und von welchem Grimm in der Literarischen Correspondenz (15. November 1764) sagt, daß er ein Platon mit dem Feuer und den Gebärden eines Harlekin sei. Diese witzigen, klaren, anziehend faßlichen, tiefdringenden Untersuchungen, zunächst gegen die Erlaubniß der freien Getreideausfuhr vom Jahre 1764 gerichtet, sind eine scharfe Verspottung der Einseitigkeit der Physiokraten, welche einzig den Grundbesitz auf Kosten des Gewerbfleißes und besonders des Fabrikarbeiters befördern. Der äußere Erfolg dieser Schrift ist aber in den Berichten der Parteigenossen, der Encyklopädisten, wohl übertrieben dargestellt und daß der Standpunkt des geistreichen Verfassers nicht ein besonders hoher ist, zeigt seine Aeußerung in einem Briefe an Frau von Epinay: „Jedes Land, das die Freiheit des Getreidehandels einführt und aufrecht erhält, wird sich in Umwälzungen stürzen. Seine Regierungsform wird eine durchaus republikanische, demokratische werden und der Bauernstand wird der erste und mächtigste Stand sein. Wir, die wir nicht den Spaten führen, wären also rechte Thoren, wenn wir diese Freiheit erstehen lassen würden, um selbst die Letzten zu werden. Hæc est lex et prophetæ“ (22. Jan. 1774).

Ueber allen Gemüthern liegt die gewitterschwüle Gewißheit von der Unhaltbarkeit der herrschenden Zustände.

Nur darüber sind die Ansichten verschieden, ob der Neubau Platz finden könne auf den Trümmern des Alten oder, ob er einen noch völlig unberührten Boden zu suchen habe. Raynal schilt die Völker feig, daß sie seufzen, statt wuthentbrannt in kraftvoller That sich ihrer Fesseln zu entledigen. Galiani aber giebt einer Freundin den Rath, statt auf der Chaussee d'Antin lieber in Philadelphia sich anzusiedeln.

Drittes Kapitel.

Bernardin de Saint-Pierre und Beaumarchais.

Bernardin de Saint=Pierre und Beaumarchais, welche scharf ausgesprochene Gegensätze! Der Eine hauptsächlich bekannt und berühmt durch die liebliche Idylle von Paul und Virginie, welche uns fernab von allem Trubel und Lärm der Welt in die schlichte Einfalt uranfänglicher Naturzustände zurückführt; der Andere immer mitten im wildesten Gewühl des heißentbrannten Kampfes, durch seine zornmüthigen Denkwürdigkeiten wie durch den scharfen Stachel seiner politischen Lustspiele einer der unmittelbarsten Urheber der französischen Revolution. Und doch sind diese Gegensätze in ihrem innersten Wesen nur verschiedene Strahlenbrechungen der einen und selben Zeitstimmung, des Grolls gegen das Bestehende, der allgemeinen Unzufriedenheit, des Angstschreies nach Luft, Licht und Freiheit.

Schiller hat in der ewig bewunderungswürdigen Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung vortrefflich dargelegt, daß

Idylle und Satire aus gemeinsamer Wurzel entspringen. In beiden Dichtarten befindet sich der Dichter im Widerspruch mit der ihm feindlichen Umgebung; aber das einemal flieht er diese widersprechende Wirklichkeit und erträumt sich einen Stand kampfloser Unschuld und vollkommener Befriedigung, das anderemal nimmt er den Kampf mit dieser Wirklichkeit thätig auf, hält ihr den Spiegel des Ideals vor und sucht sie durch das Ideal dichterisch zu vernichten. Tacitus, welcher mit der Erhabenheit sittlichen Ingrimms die schauderhafte Verderbniß der römischen Kaiserwelt schildert, sucht in der patriarchalischen Unverdorbenheit der germanischen Urwälder Trost und Erquickung. Die satirische und idyllische Stimmung sind so innig mit einander verwandt, daß er, der ernste Geschichtsschreiber, sie beide in sich vereinigt.

Rousseau hatte diese schlummernden Gefühle in der französischen Gesellschaft zum Ausdruck gebracht. In Rousseau's Traum von der hohen und in sich befriedigten Glückseligkeit eines vorgeschichtlichen Naturzustandes lag der Keim der Idylle, in seinem Messen der staatlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit mit dem Maßstab des neu eroberten Ideals von der Naturwüchsigkeit der Völkerfreiheit der Keim der Satire. Was in Rousseau keimende gebundene Einheit war, ging in Bernardin de Saint-Pierre und in Beaumarchais selbständig und vereinzelt auseinander. Bernardin de Saint-Pierre hat das Träumerische, das Romantische, die Vertiefung in die schönselige Innerlichkeit, Beaumarchais das Thatkräftige, Umgestaltende, Revolutionäre. Jener ist die weibliche Spiegelung, dieser die männliche. Beide aber sind Kinder desselben Vaters.

Wie wunderbar ist der träumerische idyllische Hang der Zeit in Bernardin de Saint-Pierre Fleisch geworden, in seinen Schriften und — wenn wir der Legende glauben — auch in seinem Leben. Die Legende hat aus ihm einen zartfühlenden, unschuldsvollen Idyllenhelden gemacht, so wie er in der Biographie erscheint, die sein enthusiastischer Bewunderer Aimé Martin unter Mithülfe seiner Frau, der Wittwe Saint-Pierre's, pietätvoll verfaßt hat. Neuere Darstellungen, wie diejenige von Arvède Barine (Paris 1891) und

besonders von F. Maury (Paris 1892), zeigen, daß der berühmte Verfasser von Paul et Virginie in Wahrheit bei aller Sensibilität weniger liebenswürdig war: etwas wie ein Abenteurer in seiner Jugend und in seinen reiferen Jahren ein Kauz, dessen Reizbarkeit und Mangel an Zartgefühl den wenigen Freunden schwere Opfer auferlegte und dessen Worte und Gebahren oft an die Narrheit seines Lehrers und Vertrauten J.-J. Rousseau erinnern. Und auch, als in den späteren Jahren ihm das Glück lächelte und klingende Bewunderung ihn umgab, genoß er den Ruf eines unverträglichen Menschen.

Bernardin de Saint-Pierre ist am 19. Januar 1737 zu Havre geboren. Das wogende Meer und der belebte Hafen weckte in ihm früh die Sehnsucht nach der unbekannten dämmernden Ferne; die Geschichte Robinson's ist der Traum seiner Kinderjahre; schon als zwölfjähriger Knabe nimmt er an einer Fahrt nach Martinique Theil, von welcher er freilich enttäuscht zurückkehrt. Seine Bildung ist höchst lückenhaft. Sein Leben ist wechselnd und abenteuerlich. Bald sehen wir ihn in französischen, bald in russischen und polnischen Kriegsdiensten, bald auf festländischen Reisen, bald auf der weltentlegenen Ile de France, auf welcher er (1767—71) eine Zeit neuer, schwerer Enttäuschungen verlebt. Nach Paris zurückgekehrt, lernt er J.-J. Rousseau kennen. Die gemeinsame Freude an der Natur führt sie zu gemeinsamen genußreichen Spaziergängen. Dieser Verkehr läßt tiefe Spuren in Saint-Pierre zurück, die sich deutlich schon in seinem ersten Buche zeigen, dem Voyage à l'Île de France (1773), das er auf Grund der an Ort und Stelle eifrigst aufgenommenen Notizen und Skizzen verfaßt. Das Werk hatte nur geringen Erfolg. Saint-Pierre verfiel in Noth und Bedrängniß. Er ist unglücklich, ein Bettler. Dann hellen sich die Tage für ihn wieder auf. Er kann seine elende Kammer gegen eine sonnige, aussichtsreiche Wohnung vertauschen (1781). Hier vollendet er seine Études de la nature, deren drei erste Bände Ende 1784 erscheinen, während der vierte Band mit Paul et Virginie 1788 folgt. Mit einem Schlage wird er ein berühmter Mann. Nament-

lich die Herzen der Frauen fallen ihm zu. Es regnet Liebeserklärungen. Und er, der als junger Mann jahrelang umsonst auf Freiersfüßen nach reicher Mitgift ausgezogen war, führte als Fünfziger die kaum zwanzigjährige Tochter seines Verlegers Didot heim, von welchem er sich als Mitgift eine Insel der Essonne (Nebenflüßchen der Seine) mit einem Landhaus ausbedingt. Die nicht eben glückliche Ehe dauert nicht lange, Félicité Didot stirbt früh und St-Pierre verheirathet sich zum zweiten Mal, um diesmal wirkliches Glück zu finden und zu geben. Auf Reichthum braucht er dabei nicht zu sehen; reichlich fließen ihm unter Consulat und Kaiserreich Sinekuren und Pensionen zu, die zu erbitten er nie verlegen war. Er starb am 21. Januar 1814 in seinem Landhaus zu Eragny an der Oise. Was er nach den Etudes noch veröffentlicht hat, die Vœux d'un solitaire (1789), die Harmonies de la nature (1796) u. s. w., das ist, mit Ausnahme der Chaumière indienne (1791), alles mit Recht vergessen.

Bernardin de Saint-Pierre ist Zeit seines Lebens der Romantiker geblieben, dessen Kopf die Utopien Robinson's erfüllten. In ihm lebte der Gedanke, daß diese Welt, welche geschäftig und rastlos rings um ihn her ihr lärmendes Wesen treibt, nicht die rechte und menschenwürdige Welt ist. Er ist culturmüde, europamüde. In seiner buntbewegten Jugendzeit brennt das unwiderstehliche Verlangen in ihm, in abgelegenen Ländern, bald am Aralsee, bald in Madagascar, patriarchalische Ansiedlungen zu gründen. Diese Pläne scheitern. In verschiedenen Stellungen, mit welchen er es versucht, vermag er nicht zu bleiben. Durch eine Unzahl von Denkschriften sucht er die Welt, die zu seinen Ansprüchen nicht stimmt, zu verbessern. Er erntet selbstverständlich wenig Dank. Dann stellt er dichterisch den unendlichen Vorzug der Menschen und Zustände dar, welche von der sitten- und glückstörenden Bildung der Gesellschaft noch nicht berührt sind. Seine Reisebeschreibungen sind heute veraltet; jedoch sind sie nicht umsonst geschrieben worden: mit ihnen ist die Ueppigkeit und Farbenpracht der Tropen in die Naturschilderungen der französischen Literatur eingezogen, eine Pracht,

eine Detailmalerei, eine Nüancirung der Töne und Farben, welche Rousseau noch unbekannt war. Seine Études de la nature sind wissenschaftlich werthlos; ihre Teleologie ist kindisch. Ihre Naturschilderungen sind noch glänzender als die meist düsteren des Voyage. Die Gefühlsseligkeit ist von krankhafter Ueberschwänglichkeit. Das Gefühl wird als die wahre Quelle edleren Lebens gegenüber der Vernunft gepriesen. Es wird für Saint-Pierre auch geradezu zum Organ der wissenschaftlichen Naturerkenntniß, als deren Ziel die Gewißheit der Existenz Gottes erscheint. Auf den Spuren Rousseau's fortgehend, macht Saint-Pierre gegen die starre Wesensnothwendigkeit der materialistischen Anschauungsweise die religiöse Erkenntniß des unmittelbar göttlichen Schaffens und Waltens mit tiefer Innerlichkeit wieder geltend. Die Wunder der zum Gebrauche des Menschen so kunstvoll erschaffenen Natur offenbaren Gott.

Der Schwerpunkt der Wirksamkeit Bernardin's de Saint-Pierre liegt in seiner Idylle. Die kleine Erzählung von Paul und Virginie ist von unvergänglicher Frische und Anziehungskraft. Zwei edle Frauen werden durch Unbill auf eine ferne Südseeinsel verschlagen. Dort wachsen ihre beiden Kinder, Paul und Virginie, in glücklicher Natürlichkeit nebeneinander auf, zuerst durch zarte Kindesliebe, dann durch die erwachende tiefere Leidenschaft innig verbunden. Nichts trübt das Glück dieser liebreichen, unschuldsvollen Einsamkeit. Da wird Virginie von einer Verwandten nach dem fernen Frankreich gerufen und soll dort in alle Vorzüge und Irrgänge europäischer Bildung eingeführt werden. Nach vielem Drängen giebt sie nach; aber die Sehnsucht nach dem verlorenen Glück ihres Eilands und die Treue zu ihrem Geliebten läßt sie nach kurzer Zeit aus Paris die Flucht ergreifen. Auf der Rückreise leidet sie Schiffbruch und geht in den Wogen unter. Paul und die beiden Mütter verzehren sich in unüberwindlichem Gram. Die Fabel ist lose und willkürlich. Der tragische Ausgang ist völlig unmotivirt; und der Zusammenstoß des einfachen Naturkindes mit der verkommenen Bildung ist nicht aus innerer Nothwendigkeit, sondern nur aus der äußeren lehrhaften Absicht entsprungen, um, wie Goethe sich ausdrückt, alle

schmerzlichen Mißverhältnisse zur Sprache zu bringen, welche in den neuesten Staaten zwischen Natur und Gesetz, Gefühl und Herkommen, Bestreben und Vorurtheil so bang und beängstigend sind. Aber der Eindruck aller Einzelheiten ist tief ergreifend und im höchsten Sinne dichterisch. Die Gluth und der Zauber der Tropenwelt liegt über der kleinen Dichtung. Alexander von Humboldt erzählt im Kosmos (Th. 2, S. 67), wie tief er und sein Freund und Begleiter Bonpland unter dem stillen Glanz des südlichen Himmels oder, wenn in der Regenzeit an den Ufern des Orinoco der Blitz krachend den Wald erleuchtete, von der bewunderungswürdigen Wahrheit dieser Naturschilderungen durchdrungen wurden. Die Sprache ist warm, sinnenfrisch, naiv, durchweg aus dem natürlichen Leben gegriffen; die Charakterzeichnung ist schlicht, treuherzig, anmuthig, in ihrer gewinnenden Umständlichkeit oft an die täuschende Kleinmalerei des englischen Robinson erinnernd. Und wohl könnten wir Heimweh bekommen nach jener glückseligen Kindlichkeit reinen und unbefangenen Menschenthums, wenn es nicht die Schranke dieser ganzen, nicht aus naiver, sondern aus sentimentaler Stimmung entsprungenen Dichtart wäre, daß sie uns das Glück, das wir uns als das Ziel aller menschlichen Entwicklung denken, als vor dem Anfang der Bildung stehend darstellt und uns daher mehr mit dem traurigen Gefühl eines Verlustes erfüllt als mit dem fröhlichen der Hoffnung. Und von demselben bildungsfeindlichen Groll wird auch die Chaumière indienne getragen. Diese indische Hütte ist die Hütte eines verachteten Paria. Der von aller Gesellschaft Ausgestoßene lehrt dem Europäer, daß Anfang und Ende aller Glückseligkeit ein reines und einfältiges Herz sei.

Diese ruhesüchtige idyllische Stimmung Bernardin's de Saint-Pierre ist nicht vereinzelt. In Deutschland war Geßner mit seinen Idyllen aufgetreten und fand in Frankreich den lebhaftesten Anklang. Seit den fünfziger Jahren gab es französische Uebersetzungen von einzelnen seiner Dichtungen. Und 1777 war bereits Georg Forster's Reise in die Südsee erschienen. Wir dürfen uns nicht wundern, daß dabei viel Süßliches und Mattherziges mitunterläuft.

Florian's Numa Pompilius, eine fade Nachahmung von Fénelon's Telemach, wurde von der Königin Marie Antoinette mit Recht ein süßer Milchbrei genannt. Es ist die allgemeine Uebermüdung an der herrschenden Verderbniß, welche diese Dichtart so beliebt macht; es ist die bange, zagende Ueberzeugung, daß das verrottete Alte einer Wiedergeburt und Verjüngung bedarf; es ist die muthlose Verzweiflung, diesen Jugendbrunnen, von welchem die alten Märchen melden, in der abgenutzten europäischen Menschheit selbst finden zu können.

Glücklicherweise hat der Haushalt der Natur dafür gesorgt, daß, wenn das eine Glied ermattet, das andere nur um so spannkräftiger eingreift. Nur sämmtliche Menschen umschreiben den Kreis der Menschheit. Als Goethe, sich in unmuthiger Ruhesucht in den Orient flüchtend, in sinniger Beschaulichkeit den westöstlichen Divan dichtete, erkämpften die Deutschen ihren großen Sieg und sangen die Körner, Arndt und Schenkendorf ihre todesmuthigen Freiheitslieder.

Ziemlich gleichzeitig und dicht neben Bernardin de Saint-Pierre wirkt und schafft Beaumarchais. Er ist der offene Gegensatz und der erklärte Feind aller träumerischen Gefühlsseligkeit. Nichts liegt seinen Gedanken ferner als das beschränkte Glück stiller Zurückgezogenheit. Seine unruhige Quecksilbernatur fühlt sich nur wohl, wenn es rings um ihn braust und stürmt. Sein ganzes Wesen ist Thatenlust und Skandalsucht. Er ist durch und durch revolutionär.

Revolutionär in seiner Dichtung und in seinem Leben. Ueber dieses Leben sind wir heute sehr wohl unterrichtet. M. Tourneux hat 1887 jene umfangreiche Histoire de Beaumarchais endlich im Drucke veröffentlicht, welche Beaumarchais' Freund Gudin de la Brenellerie (gestorben 1812) handschriftlich hinterlassen hat. Auf der Arbeit Gudin's und auf gründlichem Studium von Familienpapieren und Archivdokumenten beruht Louis' de Lomenie treffliches Werk Beaumarchais et son temps (1856), dessen Resultate in mancher Hinsicht ergänzt oder berichtigt worden sind von Lintilhac (Beaumarchais et ses œuvres 1887). Auf neuen umfangreichen

Forschungen in Deutschland, England, Frankreich und Spanien beruht A. Bettelheim's schönes Buch „Beaumarchais, eine Biographie“, 1886.

Pierre-Augustin Caron, am 24. Januar 1732 zu Paris geboren, war der Sohn eines Uhrmachers. Die Familie Caron gehörte zu jenem tüchtigen und ehrbaren Bürgerthum des Ancien régime, welches die Herrschaft verkommener privilegirter Stände je länger je drückender empfand. Der Knabe wuchs im Herzen der Hauptstadt „zwischen den vier Fenstern“ der väterlichen Werkstatt auf, an welchen das Pariser Leben vorüberwogte. Er ist ein frühreifer, lockerer Geselle, an dem der Vater oft verzweifeln will. Doch wird er, trotz seiner vielen Allotria, ein tüchtiger Uhrmacher. Caron fils macht Erfindungen und vertheidigt dieselben mit Erfolg; er kommt sogar dazu, sie dem König zu demonstriren. Bis zum vierundzwanzigsten Jahr betreibt er das Gewerbe seines Vaters. Dann kauft er sich eine kleine Hofstelle, heirathet eine wohlhabende Wittwe und erwirbt sich durch diese Heirath das Recht, den Namen de Beaumarchais zu führen. Schon im folgenden Jahre (1757) verliert er seine Frau und trotz seiner Listen bleibt auch ihr Vermögen für ihn verloren. Seine hübsche Erscheinung, sein Geschick als Gelegenheitsdichter, sein musikalisches Talent helfen ihm weiter in jenen Kreisen, in welchen Gnaden und Glücksgüter gedeihen. Sein Harfenspiel bringt ihn bei den königlichen Prinzessinnen in Gunst. Von jetzt an war Beaumarchais im vollen Zuge. Ein unternehmender Kopf und ein feiner Weltmann, in allen Verlegenheiten und Verwicklungen von hohem Muth und bewunderungswürdiger Geistesgegenwart, wußte er sich schnell Vermögen und Stellung zu schaffen. Ein glücklicher Zufall wollte es, daß Paris Duverney, der berühmte Finanzmann, damals eben die École militaire gegründet hatte, und daß, durch allerlei Hofintriguen eingenommen, der König zu einem Besuch dieser Schule nicht zu bewegen war. Duverney wendete sich an Beaumarchais. Dieser veranlaßte zunächst die Prinzessinen zu diesem Besuch, und Jene erregten durch ihre Erzählungen die Neugier des Königs. Endlich

ward der Wunsch Duverney's erfüllt (1760). Duverney, belehrt, von welchem Einfluß Beaumarchais sei, betheiligte Beaumarchais seitdem an vielen finanziellen Geschäften, leistete ihm bedeutende Vorschüsse, unterstützte ihn durch seinen Rath und seine Kenntnisse. Beaumarchais kaufte sich eine höhere Hofstelle (secrétaire du Roy, 1761), mit welcher der Adel verbunden war, blieb aber nach wie vor vorwiegend Geschäftsmann. Im Jahr 1764 reiste er nach Spanien, um dort eine für den französischen Handel höchst wichtige Angelegenheit zu fördern. Er machte dabei auch in großer Politik und wußte dieser geschäftlichen Reise in den Augen seiner fürstlichen Gönnerinnen und des großen Publikums dadurch einen romantischen Charakter zu verleihen, daß er als ihren ausschließlichen Zweck die Rache am treulosen Clavico ausgab.

Eine zweite Ehe brachte ihm 1770 großen Wohlstand. Da trat im nämlichen Jahre ein Ereigniß ein, welches ihn in durchaus andere Bahnen warf und in seinen Folgen eine epochemachende Bedeutung für das ganze Jahrhundert gewann. Duverney starb. In seinen Papieren anerkannte derselbe, daß er an Beaumarchais eine Summe von fünfzehntausend Livres schulde. Der Erbe Duverney's, Graf La Blache, schon längst gegen Beaumarchais neidisch und mißgestimmt, leugnete diese Schuld, obgleich seine Erbschaft nicht weniger als anderthalb Millionen betrug. Im October 1771 wurde der Prozeß begonnen. Die erste Instanz vom 22. Februar 1772 entschied sich für Beaumarchais günstig. La Blache verfolgt den Prozeß weiter; er entblödet sich sogar nicht, nachdem Beaumarchais das Unglück gehabt hatte, seine beiden Frauen jeweilen nach kurzer Ehe zu verlieren, das Gerücht auszusprengen, Beaumarchais habe diese Frauen vergiftet. Der Urtheilsspruch der zweiten Instanz steht bevor. Beaumarchais, wegen eines Ehrenhandels in Fort L'Evêque gefangen, erhält die Erlaubniß, wie es der Brauch der Zeit war, die Richter zu besuchen. An die Stelle der alten Parlamente war das verhaßte Parlament Maupeou getreten; der Berichterstatter in diesem Parlament war der Elsässer Gözmann. Beaumarchais fordert bei Gözmann Zutritt; er erlangt

ihn nicht. Beaumarchais wird unterrichtet, dieser Zutritt sei nur durch ein Geschenk an die Frau des Richters erreichbar. Beaumarchais verhandelt mit dieser, giebt ihr hundert Louisd'or, eine goldene, diamantenbesetzte Uhr und noch fünfzehn Louisd'or für den Sekretär; die Frau ihrerseits verspricht, Alles wieder auszuliefern, wenn der Prozeß verloren werde. Der Prozeß wurde verloren (April 1773). La Blache zieht seine Forderung mit solcher Härte ein, daß er seinen Gegner sogar pfänden läßt. Beaumarchais war auf's äußerste gereizt; er war, wohl mit Recht, der Ueberzeugung, daß der Prozeß nur deshalb verloren, weil von der anderen Seite eine noch größere Bestechung erfolgt sei. Die hundert Louisd'or und die Uhr wurden von Frau Gözmann zurückgegeben; unglücklicherweise aber steifte sie sich, die für den Sekretär eingezogenen und von ihr unterschlagenen fünfzehn Louisd'or zu behalten. Beaumarchais erhebt Lärm. Gözmann hatte, nachdem einmal die Sache öffentlich geworden, nur den verzweifelten Ausweg, die Bestechung zu leugnen und dagegen seinerseits eine Verleumdungsklage gegen Beaumarchais einzureichen. Die Lage des Angeklagten war äußerst gefahrvoll; es war vorauszusehen, daß der Gerichtshof sich nur sehr schwer entschließen werde, eines seiner bedeutendsten Mitglieder fallen zu lassen. Ein schwächerer Geist wäre erdrückt worden durch die Wucht der Umstände; in Beaumarchais erweckt der Ingrimm des verletzten Rechtsgefühls nur um so mehr Feuer und Spannkraft. Beaumarchais wendet sich in vier Denkschriften an die Oeffentlichkeit (November 1773 bis Februar 1774). Mit dem unbeugsamen Muth zornentflammter Begeisterung unerbittlich den Feind in alle Verstecknisse und Verschanzungen verfolgend, witzig bis zum Frechen und Possenhaften und doch wieder von wahrhaft ergreifender Erhabenheit sittlicher Entrüstung, setzt er die gesammte öffentliche Meinung in die lebhafteste Bewegung, macht seine Sache zur Sache Aller, wird ein Rächer der verletzten Gerechtigkeit und legt mit scharfblickendem Haß alle jene schauderhaften Winkelzüge und Verbrechen bloß, unter welchen damals die französische Gerichtspflege seufzte. Das Aufsehen, welches diese Denkschriften erregten, ging

durch alle Schichten der Bevölkerung, ging durch ganz Europa. Von der ersten Denkschrift wurden sogleich in den ersten zwei Tagen zehntausend Exemplare verkauft; seit der zweiten Denkschrift war sein Prozeß, wie man sich damals ausdrückte, la cause de la nation, ja man kann sagen, der Prozeß der gesammten gebildeten Welt. Mit Ungeduld erwartete man den Urtheilsspruch. Er erfolgte am 26. Februar 1774. Madame Gözmann wurde zum „Blâme“ und zur Wiedererstattung der fünfzehn Louisd'or verurtheilt, welche an die Armen vertheilt werden sollten; Herr Gözmann wurde seines Amtes verlustig erklärt, und Beaumarchais ebenfalls zum Blâme verurtheilt. Der Blâme war nichts Geringeres als die Beraubung aller bürgerlichen Rechte; der Verurtheilte mußte niederknieen, wenn der Präsident die furchtbare Formel sprach: „La cour te blâme et te déclare infâme“ (vergl. Louis de Loménie, Beaumarchais et son temps, Paris 1856, Th. 1, S. 368). Vor dem Gerichtshof war Beaumarchais mit unterlegen; aber die öffentliche Meinung machte aus der Verurtheilung Beaumarchais' eine Verurtheilung des Parlaments. Eine zahllose Menge stattete bei Beaumarchais Besuche ab. Sogleich den nächsten Tag nach der Verurtheilung lud der Prinz von Conti den Gebrandmarkten zu einem glänzenden Festmahl; nous sommes, sagt der Prinz in seinem Briefe, d'assez bonne maison pour donner l'exemple à la France de la manière dont on doit traiter un grand citoyen tel que vous. Ueberall, wo sich Beaumarchais zeigte, wurde er mit Jubel und Beifalljauchzen empfangen. Das Parlament Maupeou konnte diesem Schlag nicht lange widerstehen. Die Angriffe in Vers und Prosa wurden immer zahlreicher und heftiger. Noch einige Monate schleppte es sein Dasein hin, geschmäht und geächtet von Allen. Kurz darauf starb Ludwig XV. Es war eine der ersten Handlungen des neuen Königs, daß das Parlament Maupeou gestürzt, und dafür das aufgelöste alte wieder in seine ungeschmälerte Gerechtsame eingesetzt wurde. Am 6. September 1776 wurde jener brandmarkende Urtheilsspruch aufgehoben; Beaumarchais, déblâmé, erhielt alle seine Rechte und

Aemter wieder. Und ebenso wurde am 21. Juli 1778 vom Parlament zu Aix der Graf La Blache zur Rückerstattung der im früheren Prozeß gewonnenen Summe sammt Zinsen und Ehrenentschädigung verurtheilt: eine Summe von siebzigtausend Livres, welche Beaumarchais in augenblicklicher Geldnoth sehr gelegen kam.

Was der Prozeß Calas für die religiösen Kämpfe der Zeit war, war der Prozeß Beaumarchais für die politischen. Es handelte sich in diesen bedeutungsschweren Ereignissen um die Gleichheit vor dem Gesetz. Es war zur Wahrheit geworden, was Beaumarchais in seiner vierten Denkschrift gesagt hatte: La nation n'est pas assise sur les bancs de ceux qui prononcent; mais son œil majestueux plane sur l'assemblée. Si elle n'est jamais le juge des particuliers, elle est en tout temps le juge des juges.

Jedoch diese erfolgreichen Denkschriften sind nur die eine Seite in Beaumarchais. Noch wichtiger sind seine Dichtungen. Durchglüht von demselben zornmüthigen Eifer packen und zünden sie überall. Die stolzen Bülletins Rousseau's gewinnen hier Fleisch und Blut, persönliche Gestalt und Handlung.

Beaumarchais war in der That ein geborener Dramatiker. Seine Denkwürdigkeiten sind eine unerschöpfliche Fundgrube der wirksamsten, schon vollständig in Scene gesetzten Motive. Es ist bekannt, daß Goethe für sein Trauerspiel Clavigo nicht blos den Stoff, sondern auch die ergreifendsten Scenen desselben wörtlich aus Beaumarchais' viertem Mémoire entlehnt hat. Trotzdem waren die ersten dramatischen Versuche Beaumarchais' nicht sonderlich glücklich gewesen. Das Drama „Eugenie“ aus dem Jahr 1767 und „Les deux amis ou le négociant de Lyon“ aus dem Jahr 1770 waren moralisirende Rührstücke im Geiste Diderot's, gegen welche Palissot die satirischen Verse richtete:

> Beaumarchais, trop obscur pour être intéressant,
> De son dieu Diderot est le singe impuissant.

Obgleich eine Zeitlang auf allen Bühnen gespielt, ist von ihnen nichts geblieben, als daß durch sie für Stücke dieser Art der von

Beaumarchais gewählte Ausdruck „Drama“ in Gebrauch kam, während Diderot, der in seinen dramaturgischen Abhandlungen das Wort drame wiederholt braucht, und Sedaine noch die Bezeichnung „Comédie“ im Titel ihrer Stücke festgehalten hatten. Sein eigenstes Wesen fand Beaumarchais erst, als er sich aus den Trübungen dieser untergeordneten Kunstart zum reinen und kunstgemäßen Lustspiel erhob. Seine Lustspiele gehören durch ihre komische Kraft und durch die Tragweite ihres Inhalts zu den besten Lustspieldichtungen aller Zeiten.

Wer kennt nicht die unsterblichen Schöpfungen Beaumarchais', den Barbier von Sevilla und die Hochzeit Figaro's? Diese witzsprudelnden, schalkhaften, verwegenen Stücke, welche auf dem tiefsten gesellschaftlichen Hintergrund ruhen und dabei doch so jugendfrisch, so südlich warm und so einschmeichelnd heiter sind, daß zwei der größten Tonmeister sich an ihnen zu den lieblichsten Melodien begeisterten?

Das erste Lustspiel, der Barbier von Sevilla, stammt aus der Zeit nach seiner Rückkehr aus Spanien (1765). Es ist ursprünglich als Singspiel von ihm geplant und componirt. Doch wurde es von der komischen Oper zurückgewiesen und vom Verfasser nun der Comédie française als Lustspiel eingereicht, in einer Umarbeitung, die noch mannigfache Spuren des ursprünglichen Vaudevillecharakters glücklich bestehen ließ. Die mannigfachsten Hindernisse, welche mit den gleichzeitigen Prozessen des Dichters zusammenhingen, verzögerten hier die erste Aufführung bis zum 23. Februar 1775. Es mißfiel. Die fünf Akte wurden in vier gekürzt. Seitdem ist es von unvergänglicher Wirkung geblieben. Die scheinbar alltäglichsten und verbrauchtesten Motive, eine hübsche liebenswürdige Mündel, ein alter werbender und eifersüchtiger Vormund, ein listiger und verschlagener Diener, welcher seinem jungen leichtfertigen Herrn die erwünschte Braut schafft, werden hier zu einer spannenden Ergötzlichkeit und Raschheit der Handlung, zu einer geistreichen Feinheit und Leichtigkeit der Rede, zu einer Natürlichkeit, Lebendigkeit, Anmuth und Neuheit der Charakterzeichnung gesteigert, wie diese Vorzüge bei den Fran=

zosen, die doch ganz besonders für das Lustspiel begabt sind, seit Molière völlig verloren gewesen.

Unbedingt ist der Barbier von Sevilla bis auf den heutigen Tag das vollendetste französische Intriguenstück. Scribe hat von Beaumarchais zwar das erlernbare äußere Machwerk erlernt, aber es fehlte ihm die fröhliche Lust und Ausgelassenheit, welche den Blick in die in sich befriedigte Unendlichkeit der menschlichen Natur öffnet und welche bei Beaumarchais so bezaubernd wirkt, daß er mit Recht von sich rühmen kann, er habe, der angeborenen Heiterkeit seines Naturells folgend, die Heiterkeit des älteren französischen Lustspiels wieder zurückgeführt. Und nicht blos in der Geschichte der Dichtung, sondern eben so sehr auch in der Geschichte der gesammten Zeitbildung ist dies Lustspiel eine entscheidende That. Inmitten aus aller dieser wohlgemuthen Fröhlichkeit lugt der tiefe politische Widerstand. Ein scharfer demokratischer Zug liegt in diesem Stück; nicht blos in einzelnen spitzen Worten und Anspielungen, sondern in der ganzen Anlage, im Grundmotiv selbst. Seit unvordenklichen Zeiten war es unumstößlicher Brauch, daß der Plebejer immer nur verspottet wurde zu Gunsten der Großen: hier aber ist es Figaro, ein Mann der niedrigsten Klassen, ein Barbier, ein Diener, welcher alle Fäden in der Hand hält und durch seine geistige Ueberlegenheit die Großen sich dienstbar macht. Dies ist eine Neuerung, deren große geschichtliche Bedeutung nicht unterschätzt werden darf.

Und der Barbier von Sevilla ist nur der Anfang. Die vollen Blitze entladen sich erst in der Fortsetzung desselben, in Figaro's Hochzeit. Was sich dort nur leise und schüchtern herauswagte, nimmt hier festen und bestimmten Tritt an, wird bewußt und absichtlich. Der Graf will dem Diener sein Liebchen entreißen, der Diener aber vereitelt alle Anschläge; der listige Graf wird vom listigeren Diener überlistet und wird zum öffentlichen Gelächter. Die lebendigsten, fesselndsten, mannichfachsten Charaktere, die stets witzigen und überraschenden Züge und Gegenzüge der Handlung setzen in die regste dramatische Spannung; die sinnenheitere, liebeglühende Luft, welche alle Situationen durchweht, wahrt den dichte=

rischen Reiz und die unbefangen heitere Stimmung. Aber Alles ist darauf angelegt, den Grundgedanken von der Gleichberechtigung Aller fest und eindringlich herauszuheben. Die Ueberlegenheit des Geistes erhebt sich gegen die anmaßlichen Vorrechte von Rang und Vermögen; der dritte Stand, der Trotz des Bürgers, erhebt sich gegen den Uebermuth des Junkerthums; das unzerstörbare Gefühl der Menschenwürde erhebt sich gegen einen Staat, welcher zum Vortheil Einzelner alle Anderen zu allgemeiner Knechtschaft erniedrigt.

Wo waren jemals Worte gehört worden, wie in jenem berühmten Monolog Figaro's im fünften Akt? Non, Monsieur le comte, vous ne l'aurez pas — — vous ne l'aurez pas. Parce que vous êtes un grand seigneur, vous vous croyez un grand génie! Noblesse, fortune, un rang, des places, tout cela rend si fier! Qu'avez vous fait pour tant de biens? vous vous êtes donné la peine de naître et rien de plus. Du reste, homme assez ordinaire! Tandis que moi, morbleu! perdu dans la foule obscure, il m'a fallu déployer plus de science et de calcul pour subsister seulement qu'on n'en a mis depuis cent ans à gouverner toutes les Espagnes; et vous voulez jouter. . . . Ne pouvant avilir l'esprit, on se venge en le maltraitant.

Il s'élève une question sur la nature de la richesse, et comme il n'est pas nécessaire de tenir les choses pour en raisonner, n'ayant pas un sou, j'écris sur la valeur de l'argent et sur son produit net; sitôt je vois du fond d'un fiacre baisser pour moi le pont d'un château fort et à l'entrée duquel je laissai l'espérance et la liberté. — — Pourvu que je ne parle en mes écrits ni de l'autorité, ni du culte, ni de la politique, ni de la morale, ni des gens en place, ni des corps en crédit, ni de l'opéra, ni des autres spectacles, ni de personne qui tienne à quelque chose, je puis tout imprimer librement sous l'inspection de deux ou trois censeurs.

Ferner jenes berühmte Zwiegespräch: Fig. J'étais né pour être courtisan. Sus. On dit que c'est un métier si dif-

ficile. Fig. Recevoir, prendre et demander, voilà le secret en trois mots. Und zuletzt die Gerichtsscene des dritten Aktes. Der Graf, welcher die Gerichtsbarkeit auf seinen Gütern hat, will Gericht halten. Er frägt Figaro, ob Alles bereit sei. Eh! qu'est-ce qu'il y manque! antwortet Figaro. Le grand fauteuil pour vous, de bonnes chaises aux prud'hommes, le tabouret du greffier, deux banquettes aux avocats, le plancher pour le beau monde et la canaille derrière. Die Wirthschafterin frägt einen durch seine Dummheit bekannten Richter: Quoi! c'est vous qui nous jugerez? Dieser antwortet: Est-ce que j'ai acheté ma charge pour autre chose?

In der Vorrede, in welcher Beaumarchais diese stachelnde Haltung zu entschuldigen und zu beschönigen sucht, stellt er gradezu die bourgeoise intégrité und die noble infidelité in scharfem Gegensatz einander entgegen.

Le Mariage de Figaro ou la folle journée stammt in seinen Umrissen wohl aus der Mitte der siebziger Jahre; 1780 mag er in seine definitive Form gebracht worden sein und Ende 1781 wurde er den Schauspielern eingereicht. Kein Wunder, daß sich gegen die Bühnenaufführung die gewaltigsten Schwierigkeiten erhoben. Hatte die Zensur das Stück nur wenig beanstandet, so erhob sich heftiger Widerspruch in den vornehmen Kreisen, in welchen Beaumarchais sein Stück gleichzeitig vorlesen ließ. Zu den ihm hier erstehenden Gegnern gehörte vor allen der König selbst, welcher erklärte, daß die Aufführung eines solchen Stückes ja gleichsam die Erlaubniß zur Niederlegung der Bastille in sich schließen würde. Die Lebensbeschreiber erzählen ausführlich, welche Ränke, Bitten, Dreistigkeiten und Schmeicheleien Beaumarchais in Bewegung setzte, die Erlaubniß zu erlangen. La Harpe sagt treffend, es habe dem Dichter weniger Geist gekostet, das Stück zu schreiben als es auf die Bühne zu bringen. Beaumarchais kämpfte gleichsam einen persönlichen Kampf mit dem König, aus welchem er endlich siegreich hervorging. Am 27. April 1784 fand die erste Vorstellung statt. Vom frühsten Morgen an war das Theater bereits von

den Massen umlagert. Vornehme Damen nahmen ihr Mittagsmahl in den Schauspiellogen, um sich gute Plätze zu sichern; im Gedränge und Gewoge wurden, wie glaubwürdig berichtet wird, drei Menschen erdrückt. Der Eindruck war ein in der Bühnengeschichte unerhörter. Achtundsechzig Vorstellungen folgten einander ununterbrochen. La Harpe, welcher der ersten Vorstellung beiwohnte, sagt: „Man kann sich leicht den Genuß und das Freudejauchzen der Menge denken, welche sich auf Kosten einer Regierung ergötzen wollte, die selbst damit zufrieden war, sich in dieser Weise verspottet zu sehen."

So ganz zufrieden war sie doch nicht. Der Graf der Provence, der nachmalige König Ludwig XVIII., griff zur Feder und schrieb eine anonyme Kritik, auf welche der ahnungslose Beaumarchais mit witzigem Spotte antwortet. Diese Unvorsichtigkeit büßte er mit Haft in einer Zwangsarbeitsanstalt (März 1785), die aber angesichts des Widerspruchs der öffentlichen Meinung nur wenige Tage dauerte und für deren Aufregungen der König ihn unter anderem dadurch entschädigte, daß er ihm eine alte Forderung von zwei Millionen Livres ausbezahlen ließ.

Es gehört zu den seltsamen Widersprüchen dieser widerspruchsvollen Zeit, daß Beaumarchais im August desselben Jahres eine feierliche Einladung nach Trianon erhielt, woselbst sein „Barbier von Sevilla" mit Paësiello's Musik aufgeführt wurde. Marie Antoinette spielte die Rosine und der nachmalige Karl X. den Figaro.

So spielte man mit dem Feuer. Da sah Gustav III., König von Schweden, richtiger, welcher, als man von der Schlüpfrigkeit einiger Stellen des Mariage de Figaro sprach, die der Graf der Provence getadelt hatte, antwortete: J'ai trouvé la pièce insolente, mais non pas indécente. Der Figaro war, wie sich später Napoleon ausdrückte, la révolution déjà en action. Die epigrammatischen Spitzen wurden sprichwörtlich. Noch wenige Jahre, und es ist eine Zeit gekommen, in welcher Figaro in den Gärten des Palais Royal steht und als wuthentbrannter Volksredner die Massen zum Umsturz des Thrones entflammt.

Kehren wir mit einem Wort zu Beaumarchais' Lebensführung zurück.

Nach seinem Skandalprozeß mit dem Parlament Maupeou war er während mehrerer Jahre geheimer politischer Agent Ludwig's XV. und XVI. gewesen; er ward ein förmlicher Abenteurer, ein Picaro auf Reisen, von zweideutigem Benehmen, mit romanhaften, wahren und ersonnenen, Erlebnissen. In der Zeit des amerikanischen Unabhängigkeitskrieges that er sich als großer Rheder auf und sein Kriegsschiff, le fier Rodrigue, nahm an der Seeschlacht von La Grenade entscheidenden Antheil. Im Jahre 1780 gründete er die Société typographique, deren Pressen zu Kehl die Werke Voltaire's drucken sollten. In all diesen Jahren verfaßte er eine Unzahl von Denkschriften, Berichten, Anregungen — il fait tous les métiers, wie Figaro im berühmten Monologe sagt. Insbesondere machte er sich auch zum Wortführer der dramatischen Dichter gegenüber der Ausbeutung, welche die privilegirten Bühnen übten; er wurde der eigentliche Gründer der Société des auteurs dramatiques (1777) und setzte eine neue Regelung der finanziellen Betheiligung der Dichter am Erfolge ihrer Theaterstücke durch (1780). Das Jahr des Erfolges des Mariage de Figaro brachte einen schlimmen Wandel in seinen Verhältnissen. Unlautere Börsenmanöver führten ihn zu einem Federkrieg mit Mirabeau, vor dessen gewaltiger Rede seine Schlagfertigkeit ihn im Stiche ließ. Es kommen für ihn die Jahre, von denen es heißt, daß sie einem nicht gefallen. Sein Operntext Tarare (1787) ist verworren und unbedeutend, und durch nichts bemerkenswerth als durch die Vorrede, welche im Mißverstehen der großen Bestrebungen Gluck's, ganz wie die heutige Schule Richard Wagner's, auf die unbedingteste Unterordnung der Musik unter die scharfe Begrenzung des Worts dringt. Und noch schwächer ist sein letztes Drama „La mère coupable" aus dem Jahr 1792, welches ganz und gar in die trockene Lehrhaftigkeit seiner ersten Rührstücke zurückfällt.

An den Bewegungen der französischen Revolution hat Beaumarchais nicht Theil genommen. Der Sturm auf die Bastille, den

seine Schriften vorbereitet hatten, gefährdete seinen Palast; doch wußte er durch Freigebigkeit und Kundgebungen in seiner theatralischen Art das öffentliche Mißtrauen noch von sich abzulenken. 1792 läßt er sich in einen Gewehrhandel ein, der ihn in den Verdacht des Hochverrathes bringt; er wird verhaftet und nachdem er wieder freigelassen, beginnt für den Sechzigjährigen eine Zeit rastloser Selbstvertheidigung und rastlosen Umherirrens. Zweimal flieht er nach England; er ißt das Brot der Verbannung und der Armuth in Hamburg, in Lübeck, unaufhörlich Denkschriften an alle Mächte verfassend. Im Juli 1796 darf er nach Paris zurückkehren. Aber Ruhe wird ihm auch hier nicht: er hat sich aller möglichen Feinde zu erwehren.

Beaumarchais starb in der Nacht vom 17. zum 18. Mai 1799.

Als Lustspieldichter ist Beaumarchais noch nicht wieder erreicht worden.

Sollen wir je wieder ein großes politisches, auf das öffentliche Leben gerichtetes Lustspiel gewinnen, so liegt nicht in der auf ganz anderen Grundlagen ruhenden Aristophanischen Komik, sondern in Molière's Tartuffe und in Beaumarchais' Figaro das vorleuchtende Muster.

Kaum kann man der kecken und verwegenen Laune dieser Lustspiele im vollen Ernst den Vorwurf der Unsittlichkeit machen. Freilich ist Beaumarchais nicht rein von den Flecken, welche dem gesammten Zeitalter anhaften; aber niemals siegt, wie leider meist in den heutigen französischen Lustspielen, das Schlechte über das Gute. Beaumarchais ist, wie man einsichtig gesagt hat, als Lustspieldichter grade so sittlich, wie es nur immer ein Aristophanes sein kann, welcher unbarmherzig in die Schäden der Gesellschaft einschneidet, um sie zu heilen.

Und wenn irgendwo, so zeigt sich in Beaumarchais die unentrinnbare Macht und Zündkraft der politischen Komik. Beaumarchais hat die große und folgenschwere Bedeutung, daß unter allen französischen Schriftstellern des achtzehnten Jahrhunderts er am mächtigsten auch in die unteren Volksschichten eingriff.

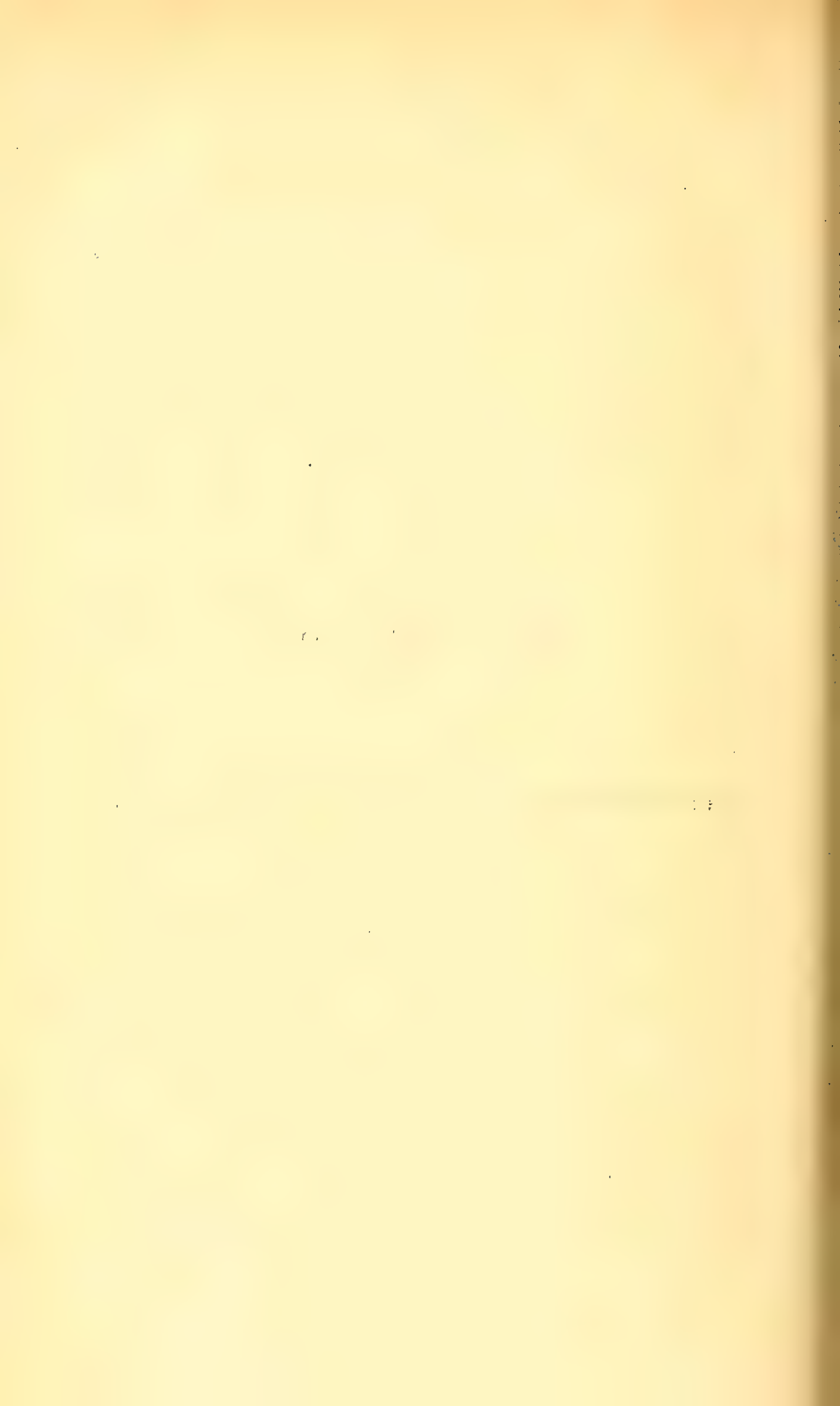


Drittes Buch.

Die Macht

der

französischen Aufklärungsliteratur.



Erstes Kapitel.

Der Grundgedanke der französischen Aufklärung.

Der rein wissenschaftliche Ertrag der französischen Aufklärungsliteratur ist nicht bedeutend. Nur wenige unter diesen Schriftstellern sind schöpferisch und ursprünglich. Jedermann sieht es, und sie selbst bekennen es offen, daß sie ihre Meinungen und Gesinnungen meist den englischen Forschern und Denkern entlehnt haben. Die Einen begnügen sich von vornherein mit dem Maß des überkommenen Schatzes und setzen ihn in kleiner Münze in bequemen und wirksamen Umlauf; die Anderen allerdings suchen ihn zu vergrößern und selbständig fortzubilden, aber auch diese geben mehr nur geistreiche Anregungen als wirklich abschließende Thatsachen und Gedankenreihen. Es ist daher erklärlich, wenn die Geschichte der Philosophie auf diese Bestrebungen jetzt wenig einzugehen pflegt, obwohl es ihr immerhin besser anstehen würde, sie unbefangen aufzunehmen und darzustellen, statt mit vornehmer Selbstgenügsamkeit kenntnißlos über sie abzusprechen.

Ebensowenig sind viele bleibende künstlerische Werke aufzuweisen. Die Schranken des französischen Klassicismus werden durchbrochen, es regt sich eine frischere und volksthümlichere Kunst und Dichtung. Aber der Inhalt ist meist trocken und dürftig, absichtlich und lehrhaft; und die Form haftet in ihrem Streben nach Naturwahrheit meist am Alltäglichen und Gemeinwirklichen. Nehmen wir Beaumarchais aus, so ist fast nirgends das lautere Gold in sich befriedigter und befreiender Schönheit.

Und trotz alledem ist und bleibt diese französische Aufklärungsliteratur eine der gewaltigsten Wendungen in der Geschichte der neueren Menschheit. Wir thun diesen Schriftstellern Unrecht, wenn wir bei der Beurtheilung derselben immer nur den ausschließlich wissenschaftlichen und künstlerischen Maßstab anlegen. Es wird von den Geschichtsschreibern der Wissenschaft nicht hinlänglich gewürdigt, daß die wissenschaftliche und kulturgeschichtliche Bedeutung nicht immer in gleichem Verhältniß stehen. Der kleine Kaufmann ist nur möglich durch den großen; aber der Alltagsverkehr stützt sich vorwiegend auf den Kleinhandel. Weit mehr als Plato haben die unausgebildeteren sokratischen Schulen mit ihren allgemeinfaßlichen und in frischer That verwendbaren Sätzen auf die allgemeine Denkart der Menschen gewirkt.

Solche allgemeinfaßliche und unmittelbar in das Leben eingreifende Popularphilosophen sind die französischen Aufklärer. Die Engländer waren theils durch die Schwere ihres Inhalts und ihrer Darstellung nur den engsten Gelehrtenkreisen zugänglich, theils waren sie durch ihre insularische Abgeschiedenheit und durch die damals noch geringe Verbreitung ihrer Sprache vereinsamt und daher in ihrer Wirkung in die Breite und Weite empfindlich beeinträchtigt. Die französischen Schriftsteller hatten eine günstigere Stellung. Ihr gewandtes, geistreiches, glanzsüchtiges Wesen war unerschöpflich in der Mannichfaltigkeit und Anmuth der Formen, unübertrefflich in der Kunst, auch das Schwierigste verlockend Allen nahe zu legen; ihre Sprache war Weltsprache. Sie trugen die neue Lehre in alle Länder und Stände. Seit langer Zeit war man gewohnt, nicht blos die Mode der Toilette, sondern ebensosehr das Losungswort aller tieferen Richtungen von Paris aus dienstwillig in Empfang zu nehmen. Unsichtbar und unbemerkt bemächtigte sich daher auch der neue Geist überall nicht blos der Besten und Gebildetsten, sondern auch der Massen.

In dieser Entschlossenheit und Allgemeinheit der Wirkung, in dem bestimmenden Einfluß auf das Leben, nicht in einzelnen großen und selbständigen Entdeckungen und Forschungen, liegt die Macht

und die geschichtliche Bedeutung dieser französischen Aufklärungs- literatur. Sie ist nicht eine Literatur, ausschließlich wieder nur für den Literaten berechnet, vom Schreibtisch zum Schreibtisch, vom Gelehrten zum Gelehrten, vom Kenner zum Kenner geschrieben, sondern eine Literatur, welche mit leidenschaftlichem Eifer sich des höheren Berufs bewußt ist, unmittelbar volksbildend zu sein und Sitte und Gesellschaft nach den von ihr festgestellten Begriffen um- zugestalten. Sie ist sich nicht Selbstzweck; sie setzt ihren Stolz darein, nur Mittel eines höheren Zwecks zu sein. Einst hatte Ludwig XIV. zornig gesagt: „Glaubt Racine Alles zu können, weil er hübsche Verse macht? will er Minister werden, weil er Schrift- steller ist?“ und Racine hatte sich verzehrt im Gram über diese Ungnade des Königs. Wie anders jetzt! Die neue Literaturrichtung erkennt es als ihre göttliche Sendung, der verrotteten Wirklichkeit den unbeugsamen Gedanken und das rettende Ideal vorzuhalten, und sie schreckt nicht liebedienerisch zurück, wenn der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit sie zu hartem Kampf ruft.

Es ersteht eine Erregung der Geister und eine so tiefe und allgemeine Umwälzung in den Meinungen und Gesinnungen der Menschen, wie eine ähnliche Erregung und Umwälzung seit der großen Reformation des sechszehnten Jahrhunderts nicht mehr vor- handen gewesen. Die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts nimmt jenes vorzeitig unterbrochene Werk der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts nicht nur wieder auf, sondern bildet es selbständig und eigenartig weiter. Ihre Gedanken und Forderungen sind kühner und vordringender, rückhaltsloser und unerschrockener. Die Reformation ist theologisch, die Aufklärung ist philosophisch. In Luther war der Begriff der Offenbarung unangetastet geblieben; die neue Denkweise leugnet den Begriff der göttlichen Offenbarung und stellt auch die religiöse Erkenntniß lediglich in das menschliche Denken und Empfinden. In Luther war die unmittelbar göttliche Einsetzung der Regierung festgehalten; die neue Denkweise erweckt im Menschen das Bewußtsein, daß, weil die Regierung wesentlich menschlichen Zwecken diene, sie selbst nach den in Zeit und Ort

wandelbaren Zwecken wandelbar, und vom Volk, dessen Ausdruck und Leitung sie ist, aus eigener Einsicht und Machtvollkommenheit bestimmbar sei. Nichts gilt blos darum, weil es überliefert und von außen auferlegt ist. Einzig das freie, rein auf sich selbst gestellte Denken entscheidet über die Wahrheit und Berechtigung der Dinge, über die sittlichen und gesellschaftlichen Rechte und Pflichten. Die Vernunft hat ihre verlorene Selbstherrlichkeit wiedererobert; der Mensch kommt wieder zur Besinnung über sich selbst. Die alten Anschauungen und Ueberlieferungen, welche vor ihr nicht Stand halten, werden zertrümmert wie hohle Götzen. Die Franzosen nennen das achtzehnte Jahrhundert das philosophische Jahrhundert; und sie haben ein Recht zu dieser Bezeichnung, nicht wegen der Tiefe dieser Philosophie, sondern wegen deren eingreifender Wirksamkeit. Nie ist ein Zeitalter unmittelbarer von der Philosophie beherrscht worden. Die Menschheit glaubt an die Kraft und Wahrheit der Philosophie. Kant spricht denselben Gedanken aus, wenn er die Aufklärung als das Heraustreten des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit bezeichnet.

Diese siegende Selbstgewißheit des menschlichen Geistes ist der Grundgedanke. Aus diesem Grundgedanken erklärt sich einerseits die Schwäche dieser Schriftsteller, daß sie keinen Sinn und keine Achtung für die Vergangenheit und die geschichtliche Entwickelung haben, daß sie in der Religion nur herrschsüchtige Priesterlist und im Staat nur einen zufälligen Vertrag sehen. Zugleich aber erklärt sich aus ihm auch ihre Größe. Mit heldenmüthiger und wahrhaft bewunderungswürdiger Energie und Kühnheit, mit der edelsten Selbstverleugnung und Begeisterung, mit dem kraftvoll einschneidenden Unwillen tiefster sittlicher Empörung wenden sich diese Schriftsteller gegen Alles, was in Kirche und Staat den unverbrüchlichen Anrechten des Geistes und des Gemüthes zuwiderläuft. Mitten unter dem elendesten Druck des Pfaffenthums und der weltlichen Gewaltherrschaft behaupten sie die Freiheit und Würde der Menschennatur. Gegen die Unbeugsamkeit der alleinseligmachenden Kirche dringen sie auf Denk- und Glaubensfreiheit, auf Liebe und Duldung; gegen die

Bedrückungen der herrschenden Staatsform zunächst auf Besserung der Verwaltung, sodann auf Umgestaltung der Verfassung, auf Linderung der Abgaben und Strafen. Der Mensch ist nicht da blos zu Gunsten einiger Bevorzugter, welche vom Schweiß der Armen prassen, sondern er hat in sich selbst sein Recht und seine Bestimmung. Es soll ihm Erhellung und Befreiung werden durch die allgemeine Zugänglichkeit der Erziehung und Bildung. Durch alle Besten der Zeit geht eine warme und thatkräftige Menschenliebe, eine jugendfrische Begeisterung und Opferfreudigkeit für die Sache der Menschheit.

Das Testament dieses Glaubens an die Sache der Menschheit ist die Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain, welche Condorcet, der bereits in seinen Biographien Turgot's und Voltaire's die Aspirationen der ganzen Aufklärungsbewegung zusammengefaßt hatte, während jener Monate niederschrieb, die er, vom Convent geächtet, in einem Versteck verbrachte, ehe er in einen freiwilligen Tod ging (1794) — jene Esquisse, welche derselbe Convent auf den Antrag Daunou's 1795 drucken und den weitesten Kreisen des Landes zugänglich machen ließ. Condorcet will in diesem oft ungerecht beurtheilten Buche die Entwickelung der Fähigkeiten des Menschen geschichtlich und prophetisch darstellen. Er will zeigen, welches in den neun Perioden, in die er die Geschichte eintheilt, der Gang der Menschheit auf ihrem nicht immer geraden Wege zu Wahrheit und Glück gewesen ist und unternimmt dann im zehnten Abschnitt, auf Grund der Betrachtung der Vergangenheit, zu ermessen, welche Fortschritte dem Menschengeist in Zukunft noch vorbehalten sein werden. Unsere Hoffnungen in Bezug auf den zukünftigen Zustand der Menschheit, sagt er da, lassen sich auf drei Punkte zurückführen: Aufhebung der Ungleichheit zwischen den Nationen, Fortschritt der Gleichheit innerhalb eines Volkes, und endlich: wirkliche Vervollkommnung des Menschen. Handel und Verkehr werden die Nationen immer mehr zusammenführen und nivelliren und eine humane Kolonialpolitik auch die dunkeln Erdtheile nachholen. Die Ungleichheit des Besitzes und der Bildung

innerhalb eines Volkes wird zwar nicht völlig aufgehoben, aber doch beständig verringert werden, z. B. durch Alters- und Lebensversicherung, durch allgemeinen Volksunterricht, der einem Jeden jenes Maß von Bildung giebt, „welches jede gezwungene oder freiwillige Abhängigkeit ausschließt“. Während gegenwärtig in den aufgeklärtesten Ländern kaum zwei Procent der talentvollen Köpfe, die zur Nutzbarmachung dieser Talente nöthige Unterweisung erhalte, werde in Zukunft die Zahl der an der wissenschaftlichen Arbeit sich Betheiligenden immer größer werden und es werden dadurch die Wissenschaften viel schneller vorschreiten. Ihnen wird die Industrie folgen, eine bessere Ausnutzung des Bodens und des Rohmaterials, bessere Gesetze und öffentliche Einrichtungen. Die Gewohnheit, die Fragen der ganzen Lebensführung allgemein und öffentlich zu besprechen, wird zu Fortschritten der Sittlichkeit, zu einem Rückgange des Verbrechens führen. Die Vorurtheile, welche die Ungleichheit der Rechte zwischen den beiden Geschlechtern zur Folge gehabt haben, werden verschwinden. Die Kriege, auch die Zollkriege, wird man nicht mehr kennen. Mit den Fortschritten des Wissens werden auch die Lebensbedingungen der schönen Künste sich verbessern. Sollten sich auch die natürlichen Fähigkeiten des Menschen nicht vervollkommnen, so könne man doch schon an der hier in Aussicht gestellten, sich immer steigernden Ausnutzung derselben den Schluß ziehen, daß die Perfectibilität des Menschen unbegrenzt sei (la perfectibilité de l'homme est indéfinie, S. 379). Alles aber, was wir von der Entwickelung der organischen Welt wüßten, zeige uns, daß auch der menschliche Organismus sich noch entwickeln und damit die intellectuellen und moralischen Fähigkeiten des Menschen sich vervollkommnen werden. Die Fortschritte der Heilkunde und insbesondere der Hygieine werden die Irrthümer der Ernährungsweise und die Gefahren der ansteckenden und erblichen Krankheiten immer mehr verringern, so daß eine Zeit kommen wird où la mort ne serait plus que l'effet ou d'accidens extraordinaires ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales. Der Mensch wird allerdings nicht unsterblich werden, aber die mittlere Lebensdauer wird sich

verlängern. — Der Gedanke, daß die Menschheit diesen Weg zur Wahrheit und zum Glücke wandere, könne den Weisen trösten angesichts der Irrthümer, Verbrechen und Ungerechtigkeiten, mit welchen die Erde noch befleckt sei und deren Opfer er selbst oft werde. In der Betrachtung dieses Bildes finde er den Lohn für seine Arbeit im Dienste der Vernunft und der Freiheit.

Man sollte daher endlich einmal aufhören, immer nur von dem auflösenden, zersetzenden, verneinenden Wesen, von der Leichtfertigkeit und Frechheit der französischen Aufklärer zu sprechen. Hegel, welcher überhaupt unter allen neueren deutschen Schriftstellern diese französische Aufklärungsphilosophie am vorurtheilslosesten beurtheilt und ihr in der Phänomenologie des Geistes und in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie und Philosophie der Geschichte die eingehendsten Betrachtungen gewidmet hat, bezeichnet in der Geschichte der Philosophie (Th. 3, S. 514 ff.) diesen Kampf treffend als den Angriff des vernünftigen Instincts gegen den Zustand der Ausartung und der allgemeinen und vollkommenen Lüge, als eine Zerstörung des bereits in sich Zerstörten. Hegel sagt: „Wir haben gut den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmigkeit, die Tyrannei, die sich ihres Raubes beraubt sieht, jetzt kann der Schwachsinn sagen, sie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen. Welche Religion! Nicht durch Luther gereinigt, — der schmählichste Aberglaube, Pfaffenthum, Dummheit, Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichthumverprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern beim öffentlichen Elend! Welcher Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener, so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es als ein göttliches Recht ansah, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur

entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in Ansehung des Rechtlichen und Politischen, und ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens und des Gedankens."

Freilich! Es ist keine Zeit, an welcher man sich rein und aus ganzer Seele erquicken könnte. Es sind keine großen, zu rückhaltsloser Verehrung und Hingebung zwingenden Charaktere, welche hier auftreten. Aber ist nicht ein Montesquieu und Buffon, und sind nicht selbst die vielgeschmähten Führer des Materialismus, ein Diderot, Holbach und Helvétius in ihrem sittlichen Wesen achtbar und tüchtig? Und, was wohl zu beachten ist, sind die Charaktere auf der Gegenseite etwa reiner und edler, oder sind nicht vielmehr jene Flecken, welche wir an der Persönlichkeit dieser Aufklärungsschriftsteller beklagen, das schmachvolle Kainszeichen jener verwahrlosten und entarteten Vergangenheit, welche zu stürzen und umzugestalten sie mit allen ihren Kräften bestrebt sind? Die Gedanken und Bestrebungen dieser Menschen leiden an entsetzlich viel Willkür und jäher Hast. In der Wissenschaft meint das Ungestüm und der Rausch des kühn zugreifenden Eifers Vieles als fest und abgeschlossen betrachten zu dürfen, was eine noch unendlich tiefere Begründung und Entwickelung erfordert und in dieser fortschreitenden Begründung und Entwickelung noch gar manchen wuchernden Auswuchs abzustreifen und noch gar manchen triebkräftigen Keim voller auszugestalten hat; in der thatsächlichen Wirklichkeit meint er das reiche und vielverschlungene Natur- und Menschenleben durch den Machtspruch starrer, sich nur in der Allgemeinheit des Begriffs bewegender Logik begreifen und regeln zu können, und giebt sich dem verderbnißschweren Wahn hin, als könne die Welt, losgelöst von aller in die Sitte und Denkart des Menschen eingelebten Gewohnheit und Ueberlieferung, jetzt von Grund aus ihren Lauf umlenken und wieder von vorn beginnen. Es ist der feuersprühende Most, welcher sich noch nicht geklärt hat; es ist, wie Hegel treffend gesagt hat, der Fanatismus des abstracten Gedankens. Das Zeitalter der französischen Aufklärung ist ein Uebergangszeitalter, mit allen

Gefahren und Zukunftshoffnungen eines solchen. Wären diese Menschen nichts gewesen als jene sittenlosen, witzigen und frechen Spötter, für welche man sie gewöhnlich ausgiebt, wie hätten sie so tiefe Spuren ihres Daseins im Glauben, Denken und Handeln der nächstfolgenden Geschlechter hinterlassen? Die Schwäche und der Irrthum, die Gewaltsamkeit und die Uebertreibung ist überwunden; die Segnungen sind geblieben und sind unverlierbar. Eine Bildung, welche durch die großen Errungenschaften Lessing's, Herder's, Kant's, Goethe's und Schiller's vertieft und bereichert ist, hat nichts mehr gemein mit jenen Kämpfen, deren Ziele zu eng und schwankend und deren Kriegsführung zum Theil eine mehr sophistische als wirklich philosophische war. Aber wer auf gelichtetem und geebnetem Wege fest und sicher dahinwandelt, soll die Bahnbrecher nicht schmähen, daß sie in der Dunkelheit und Wildniß nicht die gleiche Sicherheit hatten, sondern sich erst durch manchen Umweg und Irrweg durchschlagen mußten.

Die olympischen Götter werfen die kämpfenden Titanen in die Unterwelt; aber die Sage hat dankbar die Erinnerung an die Titanen bewahrt.

Zweites Kapitel.

Die Einwirkungen der französischen Aufklärung auf die Politik und Literatur des Auslandes.

Die großen Veränderungen und Umwälzungen in Staat und Kirche, welche die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts zu einem der gewaltigsten Einschnitte der menschlichen Entwickelung machen, zerfallen in zwei nach Zeit und Wesen scharf von einander gesonderte Epochen. Die erste Epoche zeigt uns Verbesserungen und Umgestaltungen, welche durch die Regierungen selbst erfaßt und in's

Werk gesetzt werden. Die zweite Epoche geht von unten nach oben, ist nicht monarchisch, sondern demokratisch, nicht Reform, sondern Revolution. Beide Epochen aber stehen mit den Bewegungen und Zielen der französischen Aufklärungsliteratur im genausten Zusammenhang; sie suchen zu verwirklichen, was die Wissenschaft als unumgängliche Vernunftforderung aufgestellt hat, nur die eine Epoche weitgreifender und selbständiger als die andere.

Friedrich der Große, der königliche Philosoph, fast ausschließlich unter den Eindrücken der französischen Literatur aufgewachsen, gleich genial als Staatsmann wie als Krieger, steht an der Spitze jener ersten friedlichen monarchischen Bewegung.

Preußen war durch die Zerstückelung seiner Landestheile und durch sein rasches Emporstreben naturgemäß auf eine große Militärmacht und damit auf die möglichste Steueranstrengung seiner Bewohner gewiesen. Einsichtige Fürsten hatten schon daran gearbeitet, das alte Feudalwesen zu vernichten und, wie Friedrich Wilhelm I. sich ausdrückte, „gegen die Auctorität der Junkers ihre Souveränetät wie einen rocher von Bronce zu stabiliren". Aber Friedrich der Große machte den gewaltigen, tiefbedeutsamen Fortschritt, daß er mit klarer und fester Bewußtheit an die Stelle des Fürsten und dessen unumschränkter Macht und Willkür als höchsten Gesichtspunkt den Begriff des Staats als Staat stellte. Der Fürst sollte nicht über dem Staat stehen und denselben als ein ihm angehöriges Besitzthum betrachten, sondern er sollte sich dem Staat unterordnen und mit Selbstaufopferung einzig und allein für das Beste desselben sorgen. Was Richelieu zur Begründung der unumschränkten fürstlichen Gewalt gesagt hatte, daß der Souverän, auf die höchste Höhe der Menschheit gestellt, die Vernunft zur Herrschaft bringen müsse, soll jetzt in der That geschichtliche Wahrheit werden; nicht blos Vorwand und Maske, sondern Grund und Wesen. Friedrich thut den großartigen Ausspruch, daß, da Erhaltung der Gesetze der einzige Grund gewesen, aus welchem die Menschen sich Obere gegeben, und daher auch der einzige Grund der Souveränetät sei, der Souverän nichts anderes sein solle, als der erste Diener des Staats;

verpflichtet, mit Rechtschaffenheit, Weisheit und Uneigennützigkeit zu handeln, gleich als müsse er in jedem Augenblick über seine Verwaltung Rechenschaft ablegen. In diesem Sinn leitete und schuf Friedrich der Große seine Verwaltung, entwarf er ein heimisches Gesetzbuch, das in seinen wesentlichsten Bestimmungen bis auf den heutigen Tag gilt, übte er die unnachsichtlichste Strenge gegen alle Anmaßlichkeiten engherzigen Kirchenthums. Durch Friedrich den Großen ist das verhältnißmäßig kleine Preußen zu einem der mächtigsten und wichtigsten Staaten Europas geworden. Wenn man Friedrich den Großen den Held des Jahrhunderts nannte, so war er dieser Held nicht blos durch seine äußeren Eroberungen, sondern mehr noch durch diese seine inneren.

Sein glanzvolles Vorangehen mußte um so nachdrücklicher zur thätigsten Nacheiferung wecken, da fast überall die unumschränkte fürstliche Gewalt große Heermassen aufgehäuft hatte und diese einen entsprechenden Wohlstand des Volkes erforderten. Eine ehrenvolle Reihe von Fürsten mit den hochherzigsten Absichten folgte dem großartigen Beispiel, Joseph II., Leopold von Toscana, Katharina II., Gustav III.; in anderen Staaten walteten erleuchtete Staatsmänner in derselben Gesinnung, Tanucci, Squillaci und Caraccioli in Neapel, Pombal in Portugal, Aranda und Campomanes in Spanien, Choiseul, Turgot und Malesherbes in Frankreich, Du Tillot in Parma, Bernstorff und Struensee in Dänemark. Auch in den republikanischen Staaten regte sich dieselbe große Bewegung; in den Niederlanden war der Kampf der Statthalterschaft gegen die aristokratische Partei der sogenannten Patrioten zum großen Theil ein Kampf des Einheitsstaats gegen den Feudalstaat; in Venedig ward ein freilich fruchtloser Versuch gemacht, die Mißbräuche der alten Verfassung auszumerzen. Selbst in der Tartarei wollte man, wie Dohm's Denkwürdigkeiten (Th. 2, S. 56) berichten, die französische Encyklopädie zu Nutzen und Frommen der Volkserziehung in das Tartarische übersetzen.

Ruhten schon die Grundsätze und Maßregeln Friedrichs des Großen in ihrem ersten Ursprung auf französischem Einfluß, so tritt

dieser Einfluß bei den mehr äußerlichen und der eigenen Schöpferkraft weniger mächtigen Nachahmern noch handgreiflicher zu Tage. Diese Nachahmer thun Vieles nicht aus innerer Bildung und Nothwendigkeit, sondern aus persönlicher Eitelkeit. Die französischen Aufklärungsschriftsteller stehen auf hoher Warte und halten Wacht über Das, was die Fürsten vollführen. Lesen wir die unzähligen Briefwechsel dieser Schriftsteller mit den Fürsten, so sehen wir, wie sie bald mit mannhaftem Muth, bald mit niedriger Schmeichelei ihre erlauchten Zöglinge ermuntern und anfeuern; und die Fürsten ihrerseits thun oder, was ebenfalls nicht selten geschieht, heucheln Vieles nur, um von jenen Schriftstellern gelobt und verherrlicht zu werden. Es ist ein schlagendes Beispiel, aber nur ein Beispiel von vielen anderen ähnlichen Vorgängen, wenn Diderot an Katharina schreibt: „Si vous faites cas de grandes actions héroiques, votre rôle est très glorieux, mais si vous faites cas de vertus futiles, votre rôle n'est pas également beau", und wenn dann mit derselben Wahrheit Mirabeau in den Lettres écrites du donjon de Vincennes schreiben kann: „Catherine met en contribution tous les beaux esprits de son siècle pour écrire en phrases pompeuses ce qui ne fut jamais dans son cœur, ce que démentent chaque jour son administration et sa conduite" (vergl. Wachsmuth: Das Zeitalter der Revolution Bd. 1, S. 123).

Wohl hatten diese fürstlichen Reformbestrebungen ihre bedenkliche Schranke. Es war eben Alles noch immer auf die Kraft und Einsicht der zufällig herrschenden Persönlichkeit gestellt. Pombal hat die grausame Starrheit Peters des Großen, aber nicht dessen Genialität; Gustav III. und Struensee sind selbstsüchtige Wüstlinge, welche mit den Idealen liebäugeln, so lange sie ihnen Nutzen bringen, aber sie frech verleugnen oder feig vor ihnen zurückschrecken, sobald ihre Selbstsucht unter ihnen leidet; Katharina ist lebhaft im Entwerfen, aber unbeständig im Ausführen, über der Eitelkeit glänzenden Scheins den tieferen Beruf fester und aufrichtiger Folgerichtigkeit ganz und gar vergessend. In allen Ländern zwar viel ungestüme Anfänge, aber nirgends ein entsprechendes Ende; viel löbliche Pläne

und Vorsätze, aber Halbheit der Durchführung. Daher scheiterten besonders in den katholischen Ländern diese Bewegungen fast alle an dem zähen und störrischen Widerstand von Geistlichkeit, Adel und Pöbel; manche Regierung, welche zuerst sehr eifrig gewesen, stürzte sich, von diesem Widerstand erschreckt, dem Alten nur um so eiliger und reuiger wieder in die Arme. Und selbst dort, wo diese Reformen den besten Fortgang und Bestand hatten, konnten sie doch ihren einseitigen Ursprung aus der unumschränkten fürstlichen Machtvollkommenheit niemals verleugnen. Inmitten einer weit vorgeschrittenen und lebhaft geweckten Bildung tritt der Thron mit dem Anspruch fürsorglicher Patriarchalität auf; der Fürst will für seine Unterthanen sorgen wie ein Hausvater für seine unmündigen Kinder. Statt der Selbstverwaltung des Volkes, wie dieselbe in England sich noch aus dem Mittelalter herübergerettet hatte, wird Alles gegängelt und bevormundet durch ein zum Theil neugeschaffenes, zum Theil zu sonst unerhörter Macht erstarktes Beamtenthum, das in unbedingtester Abhängigkeit nur der ausführende Arm des unumschränkten Staatsoberhauptes ist. Der Staat ist Staatsmaschine; Schlözer nennt in seinem Staatsrecht den Souverän höchstbezeichnend den Maschinendirecteur. Auch in Friedrich dem Großen ist dieser Zug scharf ausgeprägt.

Es ist noch immer Despotismus, wenn auch aufgeklärter. Volk und Staat fallen noch gleichgültig aus einander. Alles für das Volk, Nichts durch das Volk.

Und dennoch waren die Segnungen dieser monarchischen Reformen groß und gewaltig. Im Staat sowohl wie in der Kirche.

Im Staatswesen machten sie sich geltend in der größeren Klarheit und Milde der Gesetzgebung, in der geordneteren Verwaltung, in der Verbesserung der Schulen, in der gerechteren Gleichstellung der Stände bei der Besteuerung, in der Befreiung des Ackerbaues, Handels und Gewerbes von lästigen Beschränkungen. Aus den Schutttrümmern des Morschen und Verfallenen sollte der Mensch mit seiner unvergänglichen Menschenwürde, sollte das Natur=

und Vernunftrecht gerettet werden. Es herrschte eine liebenswürdige, wenn auch unklare Schwärmerei für Menschenglück und Menschentugend. Tiefer als durch die Einzelmacht Ludwig's XIV. und seiner fürstlichen Nacheiferer war jetzt durch die Macht des Gedankens alle Willkür und Sonderlust des alten Feudalwesens erschüttert. Der Feudalstaat hat sich nie wieder von diesem tödtlichen Schlag erholt. Wo das feudale Gelüst sich wiederherstellen will und sich in seinen letzten Zuckungen regt, da muß es zu seiner Beschönigung fortan wenigstens mildere Formen annehmen. Es kann seine Ansprüche nicht mehr auf rohe Gewalt gründen, sondern nur noch auf die vermeintliche Unentbehrlichkeit strenger ständischer Gliederung.

Von gleicher Kühnheit und Tragweite sind die Umgestaltungen der Kirche. Ueberall wird der pfäffischen Verfolgungssucht und Eigenmacht ein Damm vorgesetzt, die weltliche Beaufsichtigung über die Kirche und Geistlichkeit wird ausgedehnt, gegenseitige Duldung der verschiedenen Bekenntnisse, wenn nicht durchgeführt, so doch angebahnt. Kann Friedrich der Große in seinen vorwiegend protestantischen Landen bis zur Ausübung ungeschmälerter Gewissensfreiheit vordringen und den berühmten Ausspruch wagen, daß in seinem Lande ein Jeder nach seiner Façon selig werden könne, so suchen die katholischen Regierungen auch ihrerseits wenigstens die ärgsten Auswüchse pfäffischer Herrschsucht auszuschneiden. Es war nicht eine große That, aber ein großes Ereigniß dieser Reformbestrebungen, daß zunächst in Portugal, Spanien und Frankreich, sodann auf allseitiges Drängen durch Clemens XIV. in der gesammten katholischen Christenheit, die Aufhebung der Jesuiten durchgesetzt wurde. Allerdings geschah diese Maßregel meist nicht blos aus Gründen der Menschenfreundlichkeit und Volksaufklärung, sondern ebensosehr und fast noch mehr aus Gründen politischer Klugheit. Je straffer sich die Staatseinheit erfaßte, desto störender wirkte die Eigenmächtigkeit der Kirche, welche sich als ein Staat im Staat, als eine fremde, gegen jede Unterordnung und Einfügung geschützte, selbständige Oberhoheit zu behaupten suchte. Wie einst Ludwig XIV. gegen die päpstlichen Uebergriffe und Anmaßungen die Unabhängig=

keit und Selbständigkeit der gallikanischen Kirche ausgesprochen hatte, so erwachte derselbe Kampf jetzt wieder lebhafter als je, und dieser Kampf mußte sich um so vorwiegender gegen die Jesuiten wenden, je mehr grade sie als die allzeit streitfertigen Vorfechter der Hierarchie in alle Zweige des Lebens eingriffen und sich durch ihren Einfluß in Schule und Beichtstuhl den Absichten der reformirenden Minister hindernd entgegenstellten. Der Kampf von Seiten der Staatsgewalt wurde hart und nicht immer redlich geführt; der Grundsatz der Jesuiten, der Zweck heilige die Mittel, kehrte sich mit furchtbarer Tragik gegen sie selbst. Aber nichtsdestoweniger hat Dalembert Recht, wenn er in seiner noch immer lesenswerthen Schrift Sur la destruction des Jésuites mit selbstbewußter Genugthuung sagt, daß die weltlichen Richter nur im Namen der Philosophen gesprochen, welche die Jesuiten in der Wissenschaft überwunden und in der öffentlichen Meinung geächtet hatten. Es wäre nur zu wünschen gewesen, daß die nachfolgenden Geschlechter, statt die Jesuiten wiederherzustellen, lieber auch die weitere Forderung Dalembert's erfüllt hätten, nun nach allen Seiten hin gleich kräftig und entschlossen gegen jedes pfäffische Gelüst aufzutreten und, mit Ausnahme der barmherzigen Brüder und Schwestern, das gesammte Mönchthum auszurotten.

Gleich gewaltig und in ihren Folgen sogar noch nachhaltiger war die Einwirkung, welche die französische Aufklärungsliteratur auch auf die Literaturentwicklung aller anderen europäischen Völker ausübte.

Ein frischer Frühlingshauch überall. Neue Ziele und neue Hoffnungen. Unausgesetztes Ringen und Vorwärtsschreiten nach der Palme reinen und in sich befriedigten Menschendaseins.

Am unmittelbarsten zeigte sich dieser durchgreifende Literatureinfluß bei den romanischen Völkern; bei den Italienern und Spaniern, deren einst so glänzende Literatur und Kunst unter dem Druck und der Verdumpfung der letzten Jahrhunderte zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken war.

Neue glückliche Tage waren über Italien aufgegangen. In der Lombardei herrschte und waltete der edle und weise Graf

Firmian, in Toscana der treffliche Leopold, in Neapel der fähige Tanucci; und selbst im Kirchenstaat regten sich unter Benedict XIV., Clemens XIII. und Clemens XIV. hochherzige Besserungspläne, welche die Weisheit weltlicher Verwaltungskunst mit den Pflichten der kirchlichen Oberhoheit nicht für unvereinbar hielten. Ueberall traten edle und erleuchtete Männer auf, aus tiefster Menschenliebe nach der Wohlfahrt und Befreiung des geknechteten Volks ringend; beseelt und durchglüht von dem achtunggebietenden Eifer, die großen Eroberungen der neuen Denkart zur Grundlage und zur Richtschnur der dringend nothwendigen Umgestaltungen des Lebens und Handelns zu machen.

Es ist ein schönes Zeugniß für den werkthätigen und menschenfreundlichen Geist der Italiener, daß sie in ihren neuauflebenden wissenschaftlichen Bestrebungen ihr Herz und ihr Denken vor Allem dem Nächsten und Nützlichsten zuwendeten. Allerdings tauchten auch einige freigeistige Neigungen auf. Graf Algarotti, später der Freund und Vertraute Friedrichs des Großen, schrieb 1737 eine Schrift: „Newtonianismo per le donne“, welche, obgleich an Geist und Anmuth nicht blos hinter Voltaire, sondern selbst hinter Fontenelle weit zurückstehend, doch den feinen und fesselnden Darstellungen Voltaire's den Eingang erleichterte. Selbst ein Cardinal, Quirini, benützte seine Muße, die Henriade in lateinische Verse zu übersetzen. Bald gesellten sich dazu die Einwirkungen Montesquieu's und der Oekonomisten. Unterstützt und gefördert durch wohlmeinende Regierungen ersteht eine Reihe von Schriftstellern, in welchen der hohe Gedanke flammt, Volkslehrer und Volksbeglücker im großartigsten Sinn zu werden. Mit dem Licht der Wissenschaft wollen sie die Grundsätze einer freien und menschenwürdigen Gesetzgebung und Verwaltung beleuchten, und sie leben der frohen Zuversicht, daß das, was von der Wissenschaft richtig erkannt ist, bei der Regierung begeisterten Wiederhall findet und durch diese zu Leben und That wird.

Jubelnd ruft einer der edelsten unter ihnen, der treffliche Filangieri, in der Einleitung seines berühmten Buches über die

Gesetzgebung (1781) aus: „Es ist wahr, daß durch ein trauriges Verhängniß dem Gelehrten nicht immer erlaubt ist, die große Sache des Staats in Gegenwart des Fürsten zu untersuchen; er kann nicht in jene hohe Versammlung dringen, in welcher der Fürst den Vorsitz führt, um das Loos seiner Bürger zu entscheiden; der freie Philosoph kann nichts weiter, als daß er seine Gedanken seinen Schriften, den stummen Dolmetschern seines tiefsten Wesens, anvertraut. Aber es läßt sich Alles in einem Jahrhundert hoffen, in welchem der Geist der Wissenschaft mit dem Geist der Herrschaft nicht mehr in unlösbarem Zwiespalt lebt und in welchem der rasche Lauf des Gedankens nicht mehr durch Hemmnisse aufgehalten wird, welche der Despotismus sonst aufzustellen pflegt."

Mailand hat den Ruhm, der erste Sitz dieser neuen italienischen Wissenschaft gewesen zu sein.

Wie einst in Frankreich unter dem Ministerium des Cardinals Fleury der vorzüglich durch den Marquis d'Argenson bekannt gewordene Club de l'entresol entstanden war, so hatten sich auch hier einige hochstrebende junge Männer vereinigt, um in geselligen Zusammenkünften und Gesprächen sich über die höchsten Anliegen und Bedürfnisse der Menschheit einander Anregung und Einsicht zu bringen. Die bedeutendsten Mitglieder dieses Kreises waren Beccaria, Pietro und Alessandro Verri, der Kanonikus Longo, Fr. Visconti, L. Lambertenghi, Sacchi. Sie alle sind, wie aus ihren Briefen und Lebensbeschreibungen zur Genüge zu ersehen ist, hauptsächlich durch Voltaire, Montesquieu und die Encyklopädisten gebildet und begegneten in ihrem Lande vielfach dem Vorwurf der Ausländerei. Doch dürfen sie nicht als bloße geistige Dependenz Frankreichs angesehen werden. In offen ausgesprochenem Gegensatz gegen den verderblichen, unter dem Druck der Priesterwirthschaft vorwaltenden Flitterkram todter Gelehrsamkeit und hohler Verskunst lenken sie ihr Streben auf Sitten- und Staatslehre. Nach dem Vorbild des Spectator von Steele und Addison, wie Beccaria selbst in einem Brief an Abbé Morellet sagt, gründeten sie unter der Leitung von Pietro Verri zunächst eine Zeitschrift Il Caffè, welche, obgleich nur kurze Zeit

(1764—66) bestehend, doch durch ihren trefflichen Inhalt und durch den Reiz der Neuheit einen merkbaren Einfluß übte. Ihr Titel Il Caffè ossia brevi e varj discorsi erklärt sich dadurch, daß die Artikel dieser Zeitschrift angeblich Gespräche wiedergeben, welche in einem literarischen Café stattgehabt hatten. Sie wurden von Füßli in Zürich in das Deutsche, in der Gazette littéraire de l'Europe von Arnaud und Suard in das Französische übersetzt. Jene Männer schufen aber auch selbständige Werke, die mit ihrem Ruhm ganz Europa erfüllten.

Besonders Pietro Verri (vergl. E. Bouvy, Le comte Pietro Verri, Paris 1889) und Cesare Beccaria haben sich um die Hebung der Criminalgesetzgebung und der Volkswirthschaft die ausgezeichnetsten Verdienste erworben.

Beccaria schrieb, gleich Voltaire zornentbrannt über die ungerechte Verurtheilung der Familie Calas, sein berühmtes Buch Dei delitti e delle pene (1764), welches nicht blos für die Rechtspflege Italiens, sondern für die gesammte Wissenschaft und Pflege des Criminalrechts und namentlich auch für die neue Gesetzgebung der nordamerikanischen Freistaaten maßgebend wurde. Gerechtigkeit und tiefste Menschenliebe sind die Grundpfeiler seiner Reformbestrebungen, während rings um ihn ein Criminalverfahren wüthete, welches nicht den Thatbestand parteilos zu ergründen, sondern um jeden Preis, selbst mit Anwendung des grausamsten Zwangs, den Angeklagten als schuldig zu überführen, für die höchste Aufgabe hielt. Beccaria fordert im Prozeß Ausschließung aller Gewaltmittel, wirkliche Festhaltung und Anwendung der klar und allgemeinfaßlich vorgeschriebenen Gesetze, öffentliche Geschwornengerichte; denn nur im Richterspruch durch Seinesgleichen und in der Oeffentlichkeit der Verhandlung liege hinreichende Bürgschaft gegen blinde Leidenschaftlichkeit. Und ebenso dringt er sodann im Urtheilsspruch auf äußerste Milde, besonders auch auf Aufhebung der Todesstrafe und der Güterconfiscation. Ja, Beccaria erfaßt den höchsten Gesichtspunkt, indem er zuletzt, als die tüchtigste Schule der Volksbildung die staatliche Freiheit bezeichnend, den

Gesetzgeber mahnt, statt durch unnütze Häufung von Verboten und Strafen die Verbrechen zu mehren, vielmehr durch sorgsame Verbreitung allgemeinen Volksunterrichts den Verbrechen wirksam vorzubeugen. Der Abbé Morellet übersetzte das Buch in's Französische. P. Verri vertheidigte es eifrig gegen die Angriffe der Kritik und schrieb selbst Osservazioni sulla tortura (1777), in welchen er mit der ganzen Entrüstung seines edeln Gemüthes auf endliche Abschaffung der Folter drang; doch hinderten ihn Familienrücksichten, die Schrift drucken zu lassen.

Volkswirthschaftlich sind am hervorragendsten die Meditazioni sull' economia politica von Verri (1771) und von Beccaria die volkswirthschaftlichen Vorlesungen, welche er seit 1768 auf dem neuerrichteten Lehrstuhl der Nationalökonomie zu Mailand hielt und welche 1804 als nachgelassenes Werk unter dem Titel: „Elementi di economia pubblica" erschienen sind, überdies eine Anzahl kleinerer Schriften Beccaria's, zu welchen Tagesfragen und amtliche Verhältnisse den Anlaß gaben. Obgleich wesentlich in den Anschauungen der französischen Physiokraten wurzelnd, haben doch beide Schriftsteller die Schranken derselben durchbrochen. Sie erheben das Banner der Arbeit und behaupten deren Vorrang über die unmittelbaren Bodenerträgnisse. Mit Recht sind sie daher die Vorläufer Adam Smith's genannt worden. Jedoch mit einem tiefgreifenden Unterschied. An Schärfe und Klarheit der Begriffsentwicklung und deshalb an rein wissenschaftlicher Bedeutung und Tragweite stehen sie weit zurück gegen den großen Engländer; aber sie haben den ehrenden Vorzug, daß sie über dem Wirthschaftlichen nie das Sittliche und Menschliche außer Acht lassen. Die bürgerliche Gesellschaft ist ihnen nicht blos ein großes Bankhaus, die Arbeiter sind nicht todte Maschinen, sondern der Mensch selbst mit seiner unveräußerlichen Würde ist ihnen der Gegenstand des unablässigsten Sorgens und Denkens. Sie ahnen, daß die Wirthschaftslehre zugleich Gesellschaftswissenschaft sein muß.

Neben Mailand steht mit gleichem Glanz Neapel.

Genovesi, der große Nationalökonom, war ruhmreich vor-

angegangen. Jetzt folgt, von ihm angeregt, aber das ganze Gebiet der Staatswissenschaft umfassend, Gaetano Filangieri. Er war am 18. August 1752 aus fürstlichem Geschlecht zu Neapel geboren und starb schon am 21. Juli 1788, erst sechsunddreißig Jahre alt. Sein berühmtes Werk, La scienza della legislazione, erschien 1780—88 in acht Bänden, blieb aber leider unvollendet. Wenn Goethe, welcher Filangieri auf seiner italienischen Reise (Neapel, 5. März 1787) persönlich kennen lernte, von dem zarten sittlichen Gefühl spricht, das aus seinem Wort und Wesen hervorleuchte, so ist damit auch der Eindruck ausgesprochen, welchen wir aus Filangieri's Schriften gewinnen. Es ist keine große schöpferische Idee, nicht einmal immer gründliche sachliche Einsicht, welche uns hier entgegentritt; aber in jeder Zeile liegt der Pulsschlag eines edelfühlenden Herzens. An Montesquieu tadelnd, daß er nur den Grund Dessen, was geschehen sei, ergründet habe, will er seinerseits die Regeln Dessen, was geschehen solle, aufstellen. Die englische Verfassung dünkt ihm nicht frei genug; es bleibt in ihr, seiner Ansicht nach, ein allzu großes Uebergewicht der Krone und eine zu leichte Bestechlichkeit der einzelnen Parlamentsmitglieder; er will dafür lieber eine Verfassung, deren Grundbestimmungen nur durch die nach der Kopfzahl berechnete Einstimmigkeit des ganzen Volks abgeändert werden können, ohne zu bedenken, daß dies das verderbliche Liberum Veto der Polen ist. Aber in allen Einzelheiten, durch welche er seine glühende Sehnsucht nach Förderung allgemeinen Volksglücks verwirklichen will, in seinem Drängen auf allgemeinen Volksunterricht, in seinen volkswirthschaftlichen Grundsätzen, in seiner Milderung der peinlichen Gesetze und Strafen, hat er nicht blos für seine, sondern für alle Zeit mit kundigster und hochherzigster Begeisterung gesprochen. Man kann nicht ohne Rührung lesen, wenn er sich zunächst warm und eindringlich an die Fürsten wendet, die Vollstrecker dieser seiner gerechten und wohlerwogenen Wünsche zu werden, und sodann der erleuchteteren Nachwelt zuruft, daß das Licht, das für dieses Jahrhundert und für sein nächstes Vaterland noch nutzlos sei, sicher einem anderen Jahrhundert und einem anderen Staat nützen werde,

denn der Denker sei Bürger der ganzen Welt und Zeitgenosse aller Jahrhunderte.

Villemain, der berühmte französische Literarhistoriker, hat in seiner 33. Vorlesung über die Literatur des XVIII. Jahrhunderts Filangieri treffend mit Schiller's Marquis Posa verglichen. Filangieri aber stand nicht vereinzelt. Solche Posagestalten sind alle jene edlen Jünglinge, welche in ihrer stürmenden Menschen- und Freiheitsliebe von den Thronen die unverlierbaren Urgüter der Menschheit zurückfordern und zuletzt, wie der edle Mario Pagano, dessen Saggi politici zwar nicht an Umfang und Durchführung, aber an Schärfe und Besonnenheit dem großen Werk Filangieri's gleichkommen, unter der Rache der neuerstandenen Gewaltherrschaft ihre hochherzige Begeisterung mit ehrendem Opfertod besiegeln.

Diese Bücher sind nicht blos gute und schöne Bücher, sie sind gute und schöne Thaten.

Auch die gleichzeitige Dichtung Italiens stand vorwiegend unter französischem Einfluß. Diese italienischen Dichtwerke sind daher ebensowenig wie die entsprechenden französischen vollendete Meisterwerke; aber, gleich jenen, sind sie treue Spiegelungen des Volksgeistes, welche, unmittelbar aus dem Trachten und Kämpfen der Zeit geschöpft, lebendig auf das Volk zurückwirken.

Im Lustspiel auch hier das bürgerliche Familiengemälde mit moralischer Nutzanwendung. Der Begründer und bedeutendste Träger desselben ist Carlo Goldoni, 1707—1793. Seine ersten Anregungen zog Goldoni unzweifelhaft aus den Bestrebungen von Destouches, Marivaux und Nivelle de la Chaussée; dann blickte er auch nach England hinüber. Bedenken wir, daß Goldoni nicht weniger als drei Stücke aus Richardson's Pamela entlehnte, und daß zu derselben Zeit einige seiner Gesinnungsgenossen ähnliche Motive aus anderen englischen Romanen, z. B. aus Tom Jones, schöpften, so wird die Einwirkung von außen nur um so ausdrücklicher bestätigt. Niemand wird Goldoni einen großen Dichter nennen. Die lehrhafte Absichtlichkeit hemmt den freien Aufschwung. Die Verwirrung und Schlaffheit seiner sittlichen Begriffe und die daraus

entspringende oft unerträgliche Liederlichkeit und Verwilderung der Motive verletzt und peinigt; Goldoni ist, wie Kotzebue, oft grade am unsittlichsten, wo er am sittlichsten zu sein meint. Die Charakterzeichnung ist oft trocken, phantasielos, gemeinwirklich, und nur in einzelnen Fällen, wie besonders in den Verliebten und im gutmüthigen Polterer, zu ächt dichterischer Gestaltungskraft sich emporhebend; die Situationen sind nicht selten unklar, überhäuft und ohne alle folgerichtige Verknüpfung. Nichtsdestoweniger ist der Erfolg erklärlich, welchen Goldoni eine Zeitlang nicht blos in Italien, sondern in der ganzen gebildeten Welt hatte. Sein Heraustreten aus den typischen Masken in psychologisch durchgeführte Charaktere, seine stets schlagfertige Erfindungsgabe, sein offener Sinn für das Bühnenwirksame und ächt Komische, seine Frische und Leichtigkeit der Behandlung, die witzige und kecke Lebhaftigkeit der Wechselrede stellen ihn weit über seine nächsten französischen Vorgänger, ja auch über Diderot und Iffland. Wie Goldoni, so richteten auch seine Nachfolger den Blick in die Fremde. In Francesco Avelloni ist die Art, wie die niederen Volksklassen die höheren, die Diener die Herren verspotten, wie die öffentlichen Mißbräuche dem rücksichtslosen Gelächter der Menge anheimfallen, offenbar den Figarolustspielen von Beaumarchais abgelauscht, aber freilich mit unendlich weniger Geist und Komik durchgeführt. Und ähnliche Beispiele sind in großer Anzahl vorhanden. Gegen diese Macht des Nahen und Vertrauten verblaßte die gegenüberstehende Märchenphantastik Gozzi's völlig; wir Deutschen müssen uns hüten, Gozzi jene heitere poesievolle Idealität zuzuschreiben, mit welcher Schiller seine geniale Umdichtung der Turandot zu vergeistigen gewußt hat.

Auf der tragischen Bühne herrscht Alfieri. Auch er wurzelt durchaus in Frankreich. Alfieri behauptet zwar, daß er die französischen Tragiker erst später kennen gelernt habe; wer seine Stücke kennt, weiß, daß diese Behauptung eine Selbsttäuschung ist. Voltaire blickt überall durch, in der Form sowohl wie im Inhalt; nur mit dem Unterschied, daß die vorwaltende Richtung Alfieri's nicht gegen die Kirche, sondern gegen den bestehenden Staat geht. Graf

Vittorio Alfieri war am 17. Januar 1749 zu Asti in Piemont geboren. Angewidert von den Beengungen und Kleinlichkeiten des Turiner Hoflebens durcheilt er in hastigen Reisen ganz Europa und findet doch nirgends die innere Befriedigung, nach welcher sein stolzer Freiheitssinn schmachtet. Achtundzwanzig Jahre alt, stürmt er (1777) sein wildes Ungestüm in einem Buch über die Tyrannei aus, in welchem unklare Anregungen Rousseau's gähren. Kurz darauf erscheint sein Buch „Ueber Fürst und Literatur", in welchem er jedes prahlerische Mäcenatenthum trotzig von der Hand weist, da der Muth und die Unabhängigkeit des Gedankens nur auf dem naturgemäßen Grund staatlicher und volksthümlicher Freiheit reife. Und diese freiheitdürstende Gesinnung ist auch der Nerv seiner tragischen Dichtung. Alfieri's Trauerspiele bewegen sich entweder in der großen Welt der Griechen und Römer, um die entarteten Enkel an die Größe der gefeierten Ahnherren zu mahnen, oder in den Gräueln des Despotismus, um politischen Haß namentlich gegen die östreichische Fremdherrschaft zu entflammen. Die Absichtlichkeit des Inhalts thut der Sage und Geschichte meist Gewalt an. Im Brutus siegt durch die Ermordung Cäsar's die alte republikanische Freiheit; und keine Rede, keine Handlung erinnert daran, daß bei der Gesunkenheit des Volks die alte Größe und Freiheit unhaltbar gewesen. In der Darstellung von der florentinischen Verschwörung der Pazzi sind die verbrecherischen Werkzeuge fremder Intrigue und päpstlicher Rachsucht in begeisterte Freiheitshelden verwandelt. Etwas Hartes, Düsteres, Schroffes geht durch alle Charaktere, die Mannhaftigkeit wird oft rauh; eine gewisse Trockenheit der Einbildungskraft bei tief leidenschaftlichem Sinn, der Laconismus in Anlage und Ausführung lassen, wie Goethe sich ausdrückt, den Zuschauer nicht froh werden. Viel Rhetorik, wenig Plastik. Gleichwohl hat Alfieri auf Italien den mächtigsten, noch heut andauernden Einfluß geübt. Er warf große Gedanken, politische Leidenschaft in die Massen. Nicht blos eine Dichterschule, die sich von Monti und Ugo Foscolo bis auf Silvio Pellico erstreckt, sondern das ganze junge Italien wuchs und erstarkte an ihm. Und diese tief greifende

Wirkung Alfieri's wird auch nicht durch die Thatsache geschmälert, daß Alfieri selbst nicht immer seinem Ideal treu blieb. Villemain hat an die innere Verwandtschaft Alfieri's mit Byron erinnert. Er gleicht ihm nicht blos in seinem Groll und Weltschmerz, sondern zugleich in seiner aristokratischen Selbstsucht. Als die französische Revolution auch an die alten Stammbäume des Adels die tödtende Axt legt, da bebte er, gleichwie die tyrannenhassenden deutschen Grafen Stolberg, erschreckt zurück. Alfieri starb am 8. October 1803 zu Florenz.

Dazu, fast noch mehr durch England als durch Frankreich beeinflußt, die wühlenden Schriften Gasparo Gozzi's und Baretti's, die Dichtungen Cesarotti's und Parini's!

Welch ein seltsames Streiflicht wirft es auf die Stimmungen und Zustände Italiens im achtzehnten Jahrhundert, wenn Winckelmann am 26. Februar 1768 an seinen Freund Stosch schreibt, daß vielleicht in fünfzig Jahren in Rom weder ein Papst noch ein Priester sein werde (vgl. Winckelmann's Briefe, herausgegeben von F. Förster, 1825, Bd. 3, S. 313).

Es gehört der politischen Geschichte an, ausführlich zu melden, wie diese Keime gewaltsam erdrückt und erstickt wurden. Für Neapel erfüllt die traurige Pflicht dieser Schilderung das große Geschichtswerk Colletta's. Die Politik ist, nach dem treffenden Wort Napoleon's, das moderne Schicksal. Erst nach langen schweren Wechselfällen haben die Italiener die so lang ersehnte Freiheit und Einheit errungen.

Auch in Spanien ist eine ähnliche Bewegung wie in Italien; nur schwächer. Aehnlich, weil die Bedingungen und Bedürfnisse dieselben sind; schwächer, weil die Gesammtbildung niedriger steht.

Ferdinand II. (1736—1759), noch mehr aber Karl III. (1759—1788), welcher schon in Neapel durch Tanucci höchst segensreich gewirkt hatte, suchten auf dem Wege der Verwaltung dem verfallenen Land wieder aufzuhelfen, und begünstigten und hoben alle helleren Köpfe, welche bemüht waren, die in Frankreich gewonnenen neuen Grundsätze zu läutern, zu verbreiten und den spani=

schen Verhältnissen anzupassen. Es ist das Große dieser Bestrebungen, daß es nirgends blos auf leere schriftstellerische Schaustellung abgesehen ist; die Wissenschaft hat die hohe Geltung, Richtschnur des Lebens zu sein. Wer sich wissenschaftlich hervorthut, wird gewöhnlich auch Staatsmann und Verwaltungsbeamter.

Pedro Rodriguez, Graf von Campomanes, geboren 1723 in Asturien, ist die eigentliche Seele dieser glücklichen Zeit Spaniens. Als Schriftsteller und Staatsmann gleich entschlossen im Ausrotten der Uebelstände und im Einführen der als nothwendig erkannten Verbesserungen, ist er doch schonend, und durchaus fern von jenen übereilten Gewaltthätigkeiten, welche die gute Sache oft am meisten gefährden. In seiner Jugend mit gelehrten Forschungen über die Tempelherren und über das Seewesen der Karthager beschäftigt, wendet er sich, von Karl III. zu den höchsten Staatsämtern berufen, in seinen späteren Schriften einzig an die Bedürfnisse des Volks und sucht dessen Ackerbau und Gewerbfleiß zu heben und von allen Hemmnissen und Bedrückungen zu befreien. Man hat ihn nicht mit Unrecht den spanischen Turgot genannt. Der Tod des Ackerbaues waren die unermeßlichen Klostergüter, der Tod des Gewerbfleißes war die durch die Geistlichkeit herbeigeführte entsetzliche Verdummung und Dumpfheit der unteren Volksklassen. Daher ist das Ziel seiner in dieser neuen Thätigkeit ersten und berühmtesten Schrift, des Tratado de la regalía de la amortizacion 1765, vor Allem der Kampf gegen die schädliche Anhäufung der Güter in todter Hand und die Wahrung des Rechts der Regierung, die Veräußerungen zur todten Hand beschränken zu können; eine Schrift, welche um so verdienstlicher wirkte und nicht blos in Spanien, sondern in allen katholischen Ländern Europas um so freudiger begrüßt wurde, je sorgsamer sich der Verfasser gehütet hatte, im Kampf gegen die Geistlichkeit den Glauben selbst anzugreifen. Und daher ist in gleicher Gesinnung das Ziel aller seiner späteren Schriften der Volksunterricht. Die Grundlage ist der im Jahr 1771 erscheinende Discurso sobre el fomento de la industria popular, welcher vom König an alle weltlichen und geistlichen Behörden

vertheilt wurde; ihm folgen als Fortsetzung und nähere Ausführung 1775 der Discurso sobre la educacion popular de los artesanos y su fomento und 1777 der Apéndice á la educacion popular; Schriften, welche nicht bei ihrem nächsten Zweck stehen bleiben, sondern über das gesammte Gebiet des Staatshaushalts, des Ackerbaues, Handels und Gewerbes die erleuchtetsten Ueberzeugungen verbreiten. Nicht in den Goldminen Südamerikas, das ist die Mahnung aller dieser Schriften, sondern im Fleiß und Wohlstand des eigenen Landes suche der Spanier seine Macht und seinen Reichthum.

Unter der Leitung und Anregung von Campomanes ersteht eine tüchtige Schule junger Nationalökonomen wie Cabarrus, Jovellanos, die in gleicher Weise bestrebt sind, die Lehren und Grundsätze der französischen Oekonomisten für Spanien nutzbar zu machen. Und ebenso veröffentlichte, auf Campomanes' Veranlassung, im Jahr 1784 Lardizabal, ein junger Rechtsgelehrter, eine Schrift über die Strafgesetzgebung, welche, im Geist und nach dem Muster Beccaria's geschrieben, von den Spaniern dem Werke Beccaria's an die Seite gestellt wird.

Wohl mochte damals in diesen edlen und aufstrebenden Menschen der Traum einer Zukunft aufleuchten, welche sich an die alte, verlorene Herrlichkeit Spaniens würdig anschließe. Vergebens. Unter der Schreckensherrschaft Karl's IV. wurde der Baum entwurzelt, noch ehe er erblüht war. Die Masse war starr und stumpf und frohlockte über den Sturz der Führer, welche sie zu Glück und Sieg rufen wollten.

In der Dichtung beobachten wir denselben Gang. Es ist thöricht zu klagen, daß die großen Muster der alten spanischen Glanzzeit verlassen waren; der ritterliche und kirchliche Geist war erstorben. Zu beklagen aber ist, daß überhaupt alle Triebkraft geschwunden. Es waren die Fehler der alten Zeit geblieben ohne die Tugenden. Schon seit dem ersten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts hatte man versucht, die spanische Bühne nach Zuschnitt der französischen Tragik umzugestalten; diese Versuche waren platt

und beschränkt, gespreizte Nachahmungen gespreizter Vorbilder. Im Jahre 1751 übersetzte Ignazio de Luzán, einer der eifrigsten Vorkämpfer dieser französischen Richtung, das bekannte Lustspiel von Nivelle de la Chaussée „das Vorurtheil nach der Mode“ mit der offen ausgesprochenen Absicht, auch das moralisirende bürgerliche Familiendrama in Spanien einheimisch zu machen. Andere Uebersetzungen nach Destouches folgten. Der edle Jovellanos schrieb sein Rührstück El delincuente honrado, der geehrte Verbrecher (1770), welcher nicht nur in Spanien das entschiedenste Glück machte, sondern sogar auf französische und deutsche Bühnen gelangte, und Tomas de Yriarte verfaßte zwei Lustspiele dieser Art „der verzogene Junge“ (1778) und „das schlecht erzogene Mädchen“ (1788). Aber diese Erscheinungen bleiben vereinzelt; und am allerwenigsten wird das Bedürfniß gefühlt, die Schranken dieser untergeordneten Dichtart zu durchbrechen und weiter zu rücken. Nirgends Eigenes und innerlich Erlebtes wie in Goldoni und Alfieri; nirgends vollends ein Ansatz zu selbständiger und naturwüchsiger Fortbildung wie in Deutschland. Das eindringende Neue verwirrte und störte; aber es siegte nicht.

Spanien ist ein lehrreiches Beispiel der Geschichte, daß ein Volk nur durch sich selbst sich erlösen kann. Gute Saat verlangt guten Boden. Was nützten Moses und die Propheten, wenn Niemand da ist, sie zu hören und zu verstehen?

Auch England, das eigentliche Mutterland der französischen Aufklärungsliteratur, empfand von der französischen Aufklärung die bedeutendsten Rückwirkungen. Doch nur ausschließlich wissenschaftliche. Jene Forderungen, welche die zurückgebliebenen romanischen Länder an die Umgestaltung des staatlichen Lebens stellten, waren hier größtentheils vollendete Thatsachen.

Eine beträchtliche Anzahl höchst achtbarer englischer Schriftsteller steht ganz oder theilweise unter diesem neuesten französischen Einfluß. Was von den französischen Aufklärern über die englischen Vorgänger hinaus angeregt und fortgebildet war, wird jetzt von diesem jüngeren Geschlecht der englischen Nachahmer, oft mit allen

Fehlern und Einseitigkeiten, angenommen und verarbeitet. Montesquieu und Voltaire hatten die Grundlagen einer tieferen Geschichtsauffassung gelegt, Diderot und die Encyklopädisten hatten die Vordersätze Locke's zum entschiedensten Atheismus gegipfelt. Beide Richtungen zünden in England in überraschender Weise. Es ist freilich unrichtig, wenn Villemain in der achtundzwanzigsten Vorlesung seiner Literaturgeschichte Hume ganz ausschließlich als Nachahmer der Franzosen bezeichnet; aber unbestreitbar ist, daß französische Anregungen sehr fühlbar auf seine Bildung einwirkten. Zum Theil schon auf seine philosophische, noch mehr aber auf seine geschichtliche. Und von jetzt ab wurden diese französischen Einwirkungen immer deutlicher und massenhafter. Selbst Robertson, der milde, gemessene, jedweder Freigeisterei abgeneigte schottische Prediger, steht unter dem Einfluß Voltaire's. Sein gedankenreichstes Werk, die Einleitung zur Geschichte Karl's V., welche einen geschichtlichen Ueberblick über Natur und Entwicklung des Mittelalters giebt, ist nicht blos in der Behandlungsweise, sondern auch in allen Grundansichten unmittelbar aus Voltaire's Essai sur les mœurs et l'esprit des nations hervorgegangen. Gibbon aber ist ganz und gar französisch. Seine berühmte Geschichte des römischen Kaiserreichs bildet zu dem Werk Montesquieu's über die Ursachen der römischen Größe den ergänzenden Gegensatz, und in seinen Grundgedanken schließt es sich durchaus an die Denkweise Voltaire's. Joseph Priestley, einer der berühmtesten Naturforscher seiner Zeit, wird der Träger des Materialismus und treibt diesen, gestützt und ermuthigt durch die kühnen französischen Vorgänger, bis zu seiner letzten Spitze, obgleich er die Maske annimmt, das Système de la nature zu bekämpfen und noch immer einen außerweltlichen Schöpfer festzuhalten.

Jedoch der Ruhm lebendiger und schöpferischer Fortbildung und Vertiefung gehört vorzugsweise den Deutschen.

Es muß der Schilderung der deutschen Literaturgeschichte vorbehalten bleiben, ausführlich darzustellen, in welch tiefem und feinem Sinn die Deutschen die gemeinsame Erbschaft der englischen und

französischen Literatur antreten und zuletzt aus dem Grundstock derselben die große Philosophie Kant's und die klassisch schöne Dichtung Goethe's und Schiller's als die Summe und den letzten Abschluß aller dieser gewaltigen Aufklärungskämpfe gewinnen.

Drittes Kapitel.

Mirabeau und Sieyès.

Auch in Frankreich hatte sich das allgemeine Streben der Zeit nach friedlicher Reform mächtig geregt. Schon in einzelnen, freilich flüchtigen und zusammenhanglosen Entschließungen Ludwig's XV., besonders aber seit dem Regierungsantritt Ludwig's XVI. war manches Edle und Wohlmeinende in's Werk gesetzt. Choiseul, vornehmlich aber Turgot, Malesherbes und Necker waren vom reinsten Willen beseelt und suchten der drängenden Finanznoth nach Kräften abzuhelfen. Der Adel wurde mit Hintansetzung mancher verbriefter Vorrechte im Sinne der Zeit und nach den Forderungen der öffentlichen Meinung zu größerer Gleichmäßigkeit in den Staatsleistungen herangezogen, die Frohnden wurden geschmälert und vernichtet, die hemmenden Zollschranken wurden niedergerissen, der Staatshaushalt wurde geordneter, die frühere Stellung der Parlamente wurde wiederhergestellt.

Doch auch hier zerschellte, wie in den übrigen romanischen Ländern, der gute Wille am Gegendruck der in ihren Vorrechten Bedrohten. Die Regierung schwankte. Heut wurde ein Gesetz beseitigt, morgen wieder eingesetzt; heut herrschte ein liberaler und reformfreundlicher Minister, morgen irgend eine beschränkte und schwache Creatur der hochmüthigen Camarilla. Dieses rathlose Hin und Her stachelte den Widerstand in allen Ständen und Schichten.

Das Mißverhältniß der staatlichen Zustände und Einrichtungen und der in der allgemeinen Bildung vorherrschenden Begriffe und Stimmungen zeigte sich in seiner ganzen Grellheit. Die Staatsmaschine war wesentlich noch die Staatsmaschine Ludwig's XIV.; und doch war das Geschlecht, das in diesem Staat seine Befriedigung und Bethätigung finden sollte, ein von Grund aus anderes. Der aufgeklärte Despotismus hatte in Frankreich Bankerott gemacht. Die aufgeregte Leidenschaft hat nicht Auge, nicht Ohr für das Gute der Gegenwart; man drängt in unruhiger Hast nach einer besseren Zukunft, die man sich als eine vollendete Glückseligkeit träumt. So lange noch die freie Rednerbühne der erwählten Volksvertretung fehlte, war die Literatur der einzige Ausdruck dieser grollenden Meinungen und Stimmungen. Die Literatur, um die Mitte des Jahrhunderts noch vorwiegend die Kirche bekämpfend, wird jetzt immer ausschließlicher die Bekämpfung der bestehenden Staatsform. Und zwar theoretisirt man nicht mehr blos in's Blaue hinein, sondern man stellt ganz bestimmte Forderungen und verlangt ungestüm deren Verwirklichung.

Es ist der Vorabend der großen französischen Revolution. Das Wort will That werden.

Die eingreifendsten politischen Schriftsteller dieser gährenden Zeit sind Mirabeau und Sieyès. In ihnen zuerst wurde, wie man treffend gesagt hat, die Schwärmerei der Freiheit die Wissenschaft von ihren Zwecken und Mitteln. Was sie als Führer der ausbrechenden Revolution erstrebt und gewirkt haben, das ist in ihren Schriften, welche sie noch vor der Revolution schrieben, bereits auf das bestimmteste vorgebildet.

Wie im Lauf der Revolution selbst, so gingen auch jetzt schon die Wege Mirabeau's und Sieyès' oft weit auseinander. In Mirabeau steckt immer noch ein Stück Aristokrat, Sieyès ist vorschreitender und radicaler; Mirabeau, obgleich ein begeisterter Bewunderer Rousseau's, ist in seinen politischen Ansichten mehr der Schüler Montesquieu's, Sieyès mehr der Schüler Rousseau's. Mirabeau wendet sich besonders gegen die Unumschränktheit des König=

thums und fordert verfassungsmäßige Beschränkung und freie Institutionen; Sieyès wendet sich besonders gegen die Uebermacht des Adels und der Geistlichkeit und fordert die unbedingte Aufhebung aller ihrer staatlichen und wirthschaftlichen Vorrechte. Im tiefsten Grund aber ist doch ihr Kampf ein durchaus gemeinsamer. Die Sterbestunde der alten Monarchie hatte geschlagen.

Gabriel-Honoré Riqueti, Graf von Mirabeau, am 9. März 1749 zu Bignon bei Nemours geboren, stammte aus einem provenzalischen Geschlecht, das im XVI. Jahrhundert durch Heirath in den Besitz der Herrschaft Mirabeau, an der Durance, gekommen und von Ludwig XIV. zum Marquisat erhoben worden war. Von jeher hatte sich dieses Geschlecht durch glänzende Genialität, aber auch durch ungezügelte Leidenschaftlichkeit ausgezeichnet; in Mirabeau gipfelten sowohl diese Vorzüge wie diese Fehler (vergl. Louis de Loménie, Les Mirabeau, neue Ausgabe in fünf Bänden, Paris 1889—91). Es war eine harte Jugend, welche Mirabeau verlebte; und selbst sein erstes Mannesalter war eine ununterbrochene Schule des Leidens. Sein Vater, obgleich durch Schrift und That ein verdienstvoller Volksfreund und sich selbst mit Emphase als Ami des hommes bezeichnend (vergl. oben S. 225), war ungemessen streng und schickte seinen Sohn, den schon Erwachsenen und Verheiratheten, durch erkaufte Verhaftsbefehle von Festung zu Festung, blos wegen Schulden, Ausschweifungen und leichtfertiger Ehrenhändel. „Da es keine Familiengerichtsbarkeit mehr giebt," schreibt der Vater an seinen Bruder, einen alten Malteserritter, „so muß man, wenn es die Züchtigung verbrecherischer Kinder gilt, lieber zu dem barbarischen Despotismus der Verhaftsbefehle greifen als zu den langsamen Förmlichkeiten einer blinden und pedantischen Gerechtigkeit; lass' die Leute mich für einen Nero halten, ich folge nur meinem eigenen Gewissen." Was Wunder, daß nun in Mirabeau das ununterdrückbare Freiheitsgefühl sich nur um so ungestümer regte, daß er, der es einst auf eine militärische Laufbahn abgesehen und in Corsica bereits ruhmvoll gefochten hatte (1769), in der Einsamkeit seines Gefängnisses die militärischen Schriftsteller, denen er bisher emsig obgelegen, mit Tacitus und mit

dem Studium der Politik vertauschte und sich zum geschworenen Feind aller gewaltthätigen Willkürherrschaft heranbildete? Seine Briefe aus dieser Zeit bezeugen, wie ganz und gar ihn die Pläne künftiger Größe, die Träume von der süßen Herrlichkeit öffentlicher Anerkennung erfüllten.

Während seiner Gefangenschaft in Manosque schrieb Mirabeau (1774) seinen Essai sur le despotisme. Er erschien im folgenden Jahre angeblich in London, in Wahrheit in Neufchâtel.

Mirabeau selbst nennt dieses Buch une profession de foi de citoyen. Die Richtung ist in dem Motto aus Tacitus' Agricola klar ausgesprochen: „Wir haben wahrhaftig ein großes Zeugniß der Geduld abgelegt; wie das Alterthum sah, was das Höchste in der Freiheit sei, so sahen wir, was das Höchste in der Knechtschaft; mit der Sprache der Freiheit würden wir auch das Gedächtniß der Freiheit verloren haben, wenn es ebenso in unserer Gewalt stände zu vergessen, wie zu schweigen."

Der Groll der nahenden Revolution und deren nächste Wünsche und Hoffnungen liegen in jeder Zeile. Dem Märchen von dem göttlichen Recht der Könige, von welchem so viele feige Knechte und unsinnige Fanatiker gefabelt, heißt es hier, schenke Niemand mehr Glauben. Sei aber die Alleinherrschaft nicht göttliches Recht, sondern lediglich menschliche Erfindung, so dürfe und müsse man nach dem Zweck und nach den Bedingungen derselben fragen. Der Zweck sei klar. Das Volk habe sich ein Haupt, nicht einen Herrscher gesetzt. Das Volk bezahle den Fürsten, nicht um ihm das Arbeiten zu ersparen, sondern im Gegentheil, damit er die Arbeit auf sich nehme, das National- und Privateigenthum zu schützen und zu vertheidigen. Der König sei der erste Beamte, nichts weiter: Vous êtes, en un mot, son premier salarié, et vous n'êtes que cela (Ausgabe von 1775, S. 82). Und was für Bedingungen folgen aus diesem Zweck? Leiste der König die ihm auferlegten Leistungen nicht, reiße er sogar das Eigenthum, das er doch zu schützen berufen sei, an sich, so sei es Pflicht, Vortheil und Ehre, sich ihm zu widersetzen und, falls es keine andere Rettung der

Freiheit gebe, ihm seine Macht wieder abzunehmen (S. 102). Besser aber sei es, statt die Uebel gewaltsamer Umwälzung hervorzurufen, diesen Uebeln behutsam vorzubeugen. Nicht duldender Gehorsam, welcher jetzt ebenso Mode sei, wie die Liebe zur Freiheit einst die allgemeine Tugend glücklicherer Zeiten gewesen, thue jetzt Noth, sondern eine aufrichtige und feste, eine achtunggebietende und muthvolle Sprache, welche die Könige an ihren wahren Ursprung, an ihre ausschließliche Bestimmung, an das Wesen und an die Grenze ihrer Macht erinnere. Die Nothwendigkeit der Lage erfordere eine Verfassung.

So drängend und mit so unmittelbarer Nutzanwendung war in Frankreich noch nie von der Verneinung der königlichen Unumschränktheit gesprochen worden. Doch ist es beachtenswerth, daß Mirabeau trotzalledem auch hier bereits auf's schärfste die Unversehrbarkeit der monarchischen Spitze betont. „Die Verfassung“, sagt er, „ist nicht blos uns, sondern auch den Königen zum Vortheil. Eingesetzt, um die Gesetze zu schützen und über deren Ausführung zu wachen, müssen sie auch ihrerseits durch die Gesetze geschützt sein; sonst verursachen Unordnung und Parteitreiben ebensoviel Schaden als die Tyrannei.“ Die „tumultuarische Demokratie“ Rousseau's ist ihm zuwider.

Und dieser Grundansicht ist Mirabeau niemals untreu geworden, so sehr auch sein unstetes und regelloses Leben, seine glühenden Leidenschaften und wilden Ausschweifungen, seine tiefzerrütteten Verhältnisse, seine wiederholten Gefangenschaften und Abenteuerlichkeiten Flecken in seinen Charakter brachten, die nur allzu deutlich bekunden, daß er, der begeisterte Vorkämpfer der erblühenden Volksfreiheit, nichtsdestoweniger durch und durch ein Kind der alten, sittenlosen französischen Aristokratie war.

Im Sommer 1776 entführte Mirabeau von Dijon aus, wo er in neuer Haft war, die vierundzwanzigjährige Gattin (Sophie) des greisen Marquis de Monnier und floh mit ihr nach Holland. Für seinen Lebensunterhalt war er hauptsächlich auf seine Feder angewiesen. Er macht Uebersetzungen aus dem Englischen, schreibt

über Musik und giebt eine vermehrte Auflage seines Versuchs über den Despotismus. Aus dieser Zeit stammt auch eine Denkschrift, die Mirabeau an einige gleichgesinnte Häupter der französischen Freimaurer sandte, um den Orden zur thätigen Theilnahme an dem großen Freiheitskampf zu entflammen. Der Despotismus, sagt diese Denkschrift, ist die Geißel der Menschheit; der Hauptzweck unserer Vereinigung muß also die Verbesserung des gegenwärtigen Systems der Regierung und Gesetzgebung sein. Nicht eine gewaltsame Verbesserung, denn eine solche ist gegen die Satzungen des Ordens und gegen das Wohl der Menschheit selbst; aber eine stetige und unbeirrt vorschreitende. Zunächst — und hier zeigt sich vorzüglich der Einfluß der Schriften seines Vaters und der Physiokraten — Aufhebung der Leibeigenschaft der Bauern und aller Lasten und Bedrückungen, welche nichts als abscheulische Reste der Barbarei unserer Vorfahren sind; Ablösung der Frohnden; Lockerung des Zunftwesens; Befreiung des Handels und Gewerbes von allen Zöllen und Auflagen, durch welche die Finanzmänner am Blut des Volks zehren, ohne daß dieses weiß, wie viel es giebt; Einführung einer allgemeinen Duldung aller Religionsmeinungen; Vernichtung aller geistlichen Gerichtsbarkeit; Einschränkung des Despotismus in seine gebührenden Schranken, besonders Aufrechterhaltung der in Deutschland zum Theil noch fortbestehenden Ständeversammlungen; Erkämpfung der freien Presse als des stärksten Bollwerks gegen ungerechte Knechtung.

Und in den ersten Monaten des Jahres 1777 erschien in Cleve der Avis aux Hessois et aux autres peuples de l'Allemagne, vendus par leur princes à l'Angleterre, hervorgerufen durch die Entrüstung über die Niederträchtigkeit, mit welcher Friedrich II., Landgraf von Hessen-Kassel, während des amerikanischen Freiheitskrieges seine kriegstüchtigen Unterthanen an die Engländer verkaufte. „Wie? Gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts sind die Völker im Mittelpunkt Europas noch immer die Landsknechte des schandbarsten Despotismus? Die Deutschen, die einst mit so unüberwindlicher Begeisterung ihre Freiheit gegen die Sieger der

Welt behaupteten, vergießen jetzt ihr Blut im Dienst der Tyrannen? Wißt Ihr, gegen welches Volk Ihr kämpfen sollt, und wißt Ihr, was der Fanatismus der Freiheit vermag, der einzige Fanatismus, welcher achtungswerth ist? Zieht lieber aus dem Beispiel dieses hochherzigen Volkes Nutzen! Ueberlaßt es infamen Höflingen, immer nur von dem Recht des Königthums und dessen unumschränkter Macht zu sprechen; demjenigen, der ein Verbrechen befiehlt, schuldet Ihr keinen Gehorsam!“ Und als ein Parteigänger des Fürsten eine Gegenschrift unter dem Titel „Conseils de la raison“ (Amsterdam 1777) veröffentlichte, antwortete Mirabeau in einer Réponse aux Conseils de la raison: „Wenn die höchste Gewalt willkürlich und unterdrückend wird, wenn sie das Eigenthum angreift, das zu schützen sie berufen ist, wenn sie den Vertrag bricht, der ihre Rechte sichert, aber auch beschränkt, dann ist Widerstand Pflicht, und man kann diesen Widerstand nicht Empörung nennen. Wenn dies nicht wahr ist, so sind auch die Niederländer nichts als verbrecherische Empörer. Wer seine Freiheit wiederzugewinnen trachtet und für sie kämpft, übt nur ein naturgesetzliches Recht aus. Das Verbrechen der Nationsverletzung ist die größte Missethat; und das Volk steht ebenso über seinem Souverän, wie der Souverän über dem Einzelnen.“

Am 10. Mai 1777 wurde Mirabeau als Verführer und Entführer einer Ehefrau vom Amtsgericht in Pontarlier zur Enthauptung im Bilde und zu einer hohen Geldstrafe verurtheilt; der Vater verwendete zehntausend Livres, des Schuldigen habhaft zu werden, und Mirabeau wurde im Juni 1777 in das Gefängniß von Vincennes gebracht.

In den zweiundvierzig Monaten dieser Haft schrieb Mirabeau die leidenschaftlichen Liebesbriefe an Sophie, welche ein Jahr nach seinem Tod unter dem Titel „Lettres originales de Mirabeau, écrites du donjon de Vincennes“ von unberufener Hand in sehr unzuverlässiger Weise veröffentlicht wurden, und eine Anzahl schlüpfriger Romane, Ueberſetzungen, Aufsätze aller Art, durch deren Abfassung er sich seinen Lebensunterhalt zu erwerben suchte. Zugleich

fällt aber in diese arbeitsvolle und sturmbewegte Zeit auch sein berühmter Essai sur les lettres de cachet et les prisons d'état, der 1782 erschien und von welchem Mirabeau selbst meinte, daß er niemals untergehen werde. Zornglühender ist die Willkür und Grausamkeit einer Regierung noch niemals an den Pranger gestellt worden, als in diesen farbenvollen und doch überall urkundlich belegten, zum Theil ganz autobiographischen Schilderungen der empörenden Qualen, denen die durch jenen nichtswürdigen Unfug käuflicher Verhaftsbefehle größtentheils unschuldig Verhafteten in ihren Gefängnissen ausgesetzt waren. Der eindrucksvollen Beredsamkeit der Schrift thut es nicht viel Eintrag, daß sie, wie alles, was Mirabeau schreibt, mit Plagiaten durchsetzt ist. Es ist schwerlich zu viel gesagt, wenn man die Erstürmung der Bastille, mit welcher die große französische Revolution sich eröffnete, als die ganz unmittelbare Folge dieses gewaltigen Buches bezeichnet. Und die Wirkung wurde erhöht, indem Mirabeau sogleich die Axt an die Wurzel legte und den Despotismus dieser willkürlichen Verhaftsbefehle auf das Wesen des Despotismus überhaupt zurückführte. Wo alle drei Staatsgewalten, die gesetzgebende, die ausführende, und die richterliche, in einer und derselben Hand sind, da ist immer Despotismus entstanden; wo die Monarchie unumschränkt ist, da ist es nur ein Zufall, wenn sie nicht in Tyrannei fällt. Die Regierung hört nicht auf für alle einzelnen Mißbräuche verantwortlich zu sein, so lange sie nicht aufhört, den Lauf der Gesetze eigenmächtig zu durchbrechen. Macht sie den Anspruch, Alles durch sich selbst zu thun, so sind der Despotismus und dessen Folgen unvermeidlich. Nur eine verfassungsmäßig beschränkte Gewalt hat die Bürgschaft der Dauer; der Despotismus hat immer Revolutionen hervorgebracht.

Nachdem Mirabeau aus dem Gefängniß entlassen war (Ende 1780), „nackt wie ein Wurm", hatte er sich zunächst des Contumazurtheils von Pontarlier zu erwehren. Seine Frau strengte mit Erfolg (1783) eine Scheidungsklage gegen ihn an. Dann, mit seiner ganzen Familie zerfallen, nahm er seine Zuflucht zu England, immer schriftstellerisch thätig. 1785 war er wieder in Frankreich,

überraschte hier das Publikum durch eine Reihe von Arbeiten aus dem Gebiete des Finanzwesens. Er stand im Dienste Calonne's. Das Jahr 1786 verbrachte er fast ganz in Berlin, zum Theil in geheimer politischer Mission. Friedrich Wilhelm II. ließ er am Tage seiner Thronbesteigung einen Brief überreichen, der ein förmliches Reformprogramm enthält (Lettre remise à Frédéric-Guillaume, Berlin 1787). Nach der Notabelnversammlung vom Frühjahr 1787, während deren ruhmlosem Verlaufe seine Feder nicht geruht hatte, begab sich Mirabeau nach Braunschweig, um hier in emsiger Arbeit mit seinem Freunde, dem Major Mauvillon, eifrig gesammelte, gedruckte und handschriftliche Dokumente zu einer Geschichte des fridericianischen Preußen zu verarbeiten (De la monarchie prussienne sous Frédéric-le-Grand, London 1788). Auch diese Schriften sind nur eine Fortsetzung des alten Kampfes. An seinen Freund Mauvillon, welcher ihm den größten Theil der thatsächlichen Unterlagen gesammelt und mitgetheilt hatte und welcher später das Buch über die preußische Monarchie in das Deutsche übersetzte, schreibt Mirabeau (Lettres à Mauvillon, Hamburg 1794, S. 171): „Ich habe dieselbe Absicht, welche Tacitus hatte, als er die Sitten der Germanen schilderte, um in diese Schilderung eine Satire gegen Rom zu kleiden: es ist Frankreich, welches ich in Preußen sehe."

Das Sendschreiben an den König ist die Zusammenfassung der unerläßlichsten Zukunftswünsche. Das letzte Wort von der Nothwendigkeit verfassungsmäßiger Beschränkung der königlichen Macht und von der Nothwendigkeit selbständiger Mitwirkung des Volkes wagt Mirabeau zwar nicht auszusprechen; aber die Spitze aller Ermahnungen ist doch die unbedingte Verwerfung der leidigen Bevormundungssucht, il est digne de vous de ne pas trop gouverner. Innerhalb dieser Begrenzung werden dann eine Reihe von Forderungen aufgestellt, welche Preußen zum größten Theil erst während der schweren Nothzeit der Napoleonischen Kriege verwirklicht hat: Einrichtung einer allgemeinen Landwehr, Freizügigkeit, Aufhebung von Frohnden, Erwerbbarkeit der Rittergüter auch durch

Bürgerliche, Schmälerung der Vorrechte des Adels, Unabsetzbarkeit der Richter und Besoldung derselben nicht durch Sporteleinkünfte, sondern durch festen Gehalt, allgemeiner Volksunterricht, Preßfreiheit, Beseitigung der Lotterie, unbedingte Duldung aller Religionsparteien, Einführung gesunderer volkswirthschaftlicher Grundsätze. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Gentz in dem berühmten Schreiben, welches er an Friedrich Wilhelm III. bei dessen Thronbesteigung richtete, dies bei gleichem Anlaß entstandene Schreiben Mirabeau's vor Augen hatte.

Und das Buch über die preußische Monarchie ist die Kritik der Zustände, welche diesen Wünschen und Forderungen nicht entsprechen. Ist selbst der aufgeklärte Despotismus eines Friedrich's des Großen unzulänglich, wie kann diese Regierungsweise überhaupt bestehen? Obgleich voll Bewunderung „des großen, sehr großen Königs, des staunenswürdigsten Menschen, der je ein Scepter geführt hat“, will Mirabeau doch, wie er ausdrücklich in der Widmungsvorrede sagt, durch die Darlegung der schreienden Uebelstände die Regierung von der mörderischen Krankheit des Zuvielregierens genesen machen. „Wenn die Lenker der Staaten von guten Grundsätzen beseelt sind, so haben sie wesentlich nur zwei Geschäfte; durch ein gutes Vertheidigungssystem den Frieden aufrechtzuerhalten und durch pünktliche und gerechte Verwaltung und Rechtspflege für die innere Ordnung zu sorgen. Alles übrige bleibt am besten dem Volk selbst überlassen.“

Die übersichtlichste Zusammenstellung der politischen Denkweise Mirabeau's findet sich in der kleinen Schrift, welche er im Frühjahr 1788 auf Aufforderung der holländischen, sogenannten patriotischen oder republikanischen Partei unter seinem Namen herausgab, nachdem diese in ihren Streitigkeiten gegen die Uebergriffe der nach monarchischen Rechten ringenden Statthalterschaft durch die gewaltsame Einmischung Preußens unterlegen war. Diese Schrift führt den Titel „Aux Bataves sur le Stathoudérat“. Was in dem Buch über die Lettres de cachet zwar scharf und eindringlich, aber doch nur sprunghaft über das Verhältniß von Fürst und Volk

gesagt war, tritt hier geschlossen in Reihe und Glied auf. Es ist besonders der Schluß, welcher als sicher aus der Feder Mirabeau's stammend in Betracht kommt. „Ich beschränke mich", ruft Mirabeau (S. 117) den holländischen Patrioten zu, „Euch eine Tafel derjenigen Rechte aufzustellen, welche Euch als Menschen angeboren sind, früher und höher als alle geschriebenen Gesetze, unveräußerlich, unverjährbar, die ewige Grundlage aller staatlichen Gesellschaft; in Eurer Gesetzgebung bereits vereinzelt vorhanden, wirklich durchgeführt aber nur in der Verfassung Amerikas. Ohne diese Rechte ist es dem Menschengeschlecht, wohne es unter einem Erdstrich, unter welchem es wolle, schlechterdings unmöglich, seine Würde zu behaupten, sich zu vervollkommnen, ruhig zu genießen; es sind die Rechte eines jeden Volks, das die Freiheit will." Die Hauptsätze Mirabeau's sind folgende: 1) Alle Menschen sind frei und gleich (Tous les hommes sont libres et égaux). 2) Da alle Macht vom Volk ausgeht, so sind die verschiedenen Behörden und Beamten, gleichviel ob der gesetzgebenden, vollstreckenden oder richterlichen Gewalt angehörig, dem Volk jederzeit Rechenschaft schuldig. 3) Das Volk hat das unverbrüchliche Recht, das Regierungssystem zu bessern oder ganz zu ändern, falls es sein Glück erheischt. 4) Das Volk hat das Recht, erledigte Stellen durch Wahl zu besetzen. 5) Alle Wahlen müssen frei sein; doch völlig Besitzlose sind von der Wahlfähigkeit und Wählbarkeit ausgeschlossen, weil die Gefahr der Bestechlichkeit naheliegt. 6) Das Volk hat das Recht, sich zu Berathungen zu versammeln, seinen Vertretern Instructionen zu geben und der gesetzgebenden Gewalt durch Adressen seine Anliegen und Wünsche vorzutragen. 7) Die Freiheit der Berathung in den Versammlungen ist so wesentlich, daß keine Rede, welche in ihnen gehalten worden, gerichtlich verfolgt werden darf. 8) Eine lange Stabilität in den höchsten Verwaltungsstellen ist für die Freiheit gefährlich; periodischer Wechsel ist nothwendig. 9) Niemand darf mehrere gewinnreiche Aemter zugleich verwalten. 10) Unbedingte Trennung der gesetzgebenden, ausführenden und gerichtlichen Gewalt. Wenn die gesetzgebende Gewalt nicht von Jahr zu Jahr, sondern

ein für alle Mal die Erhebung der Auflagen festsetzt, so läuft sie Gefahr, die Freiheit zu vernichten, weil dann die ausführende Gewalt nicht mehr von ihr abhängt. Wenn die ausführende Gewalt die Erhebung der Auflagen anordnet, so giebt es keine Freiheit mehr, denn sie hat sich dann das wichtigste Recht der gesetzgebenden Gewalt angemaßt. Wenn die richterliche Gewalt mit der gesetzgebenden vereint ist, so hängen Leben und Freiheit der Bürger von Laune ab, denn der Richter ist Gesetzgeber; wenn sie mit der ausführenden Gewalt vereint ist, so hat der Richter die Macht eines Unterdrückers. Uebt Einer und Derselbe alle drei Gewalten aus, sei es unmittelbar oder durch seinen Einfluß, so ist Alles verloren. 11) Das Recht, Gesetze aufzuheben, kann nur von der gesetzgebenden Gewalt ausgeübt werden. 12) Die Moral ist die Grundlage aller Politik. 13) Das Volk hat das allgemeine Waffenrecht. 14) Eine gutgeordnete Miliz ist die natürlichste und sicherste Vertheidigung einer freien Regierung. 15) Stehende Heere sind gefährlich für die Freiheit; ohne Zustimmung des gesetzgebenden Körpers dürfen Truppen weder ausgehoben noch unterhalten werden; das Militär muß der bürgerlichen Gewalt streng untergeordnet sein. 16) Kein Eigenthum eines Einzelnen darf zu öffentlichen Zwecken verwendet werden ohne seine eigene oder der Volksvertretung Zustimmung. 17) Die Rechtspflege muß rasch, unentgeltlich und unparteiisch sein. 18) Kein Bürger darf verbannt oder seines Lebens, seiner Freiheit und seiner Güter beraubt werden, außer durch giltigen Richterspruch. 19) Jeder Bürger, der in der Ausübung seiner Freiheit behindert ist, hat das Recht, über die Natur dieses Hindernisses Aufschluß zu verlangen und nöthigenfalls auf Schadenersatz anzutragen. 20) Jeder Bürger muß vor jeder vorläufigen Beschlagnahme seiner Person, seines Hauses, seiner Papiere und seines Eigenthums gesichert sein. 21) Unabhängigkeit und Unabsetzbarkeit der Richter. 22) Alle ausschließenden Privilegien sind dem Geist einer freien Regierung zuwider. 23) Privilegien können nur durch Verdienste um den Staat erworben werden; da Titel ihrer Natur nach nicht vererbbar sind, so ist die Idee eines geborenen Richters, Gesetzgebers oder Generals

abgeschmackt und gegen die Natur. 24) Freie Ausübung aller Kulte. 25) Unverletzliche Freiheit der Presse.

Dies waren die Ansichten, mit welchen Mirabeau in die beginnende Revolution trat. Die Finanznoth Frankreichs wurde immer drängender. Der Versuch mit der Einberufung einer Notablenversammlung und die Verhandlungen mit dem Parlament waren gescheitert. Ueberall der laute Ruf nach Wiedereinsetzung der Generalstände. Mirabeau stellte sich in die Reihe der Kämpfenden mit einer Schrift, welche er im Hinblick auf eine seiner früheren (Februar 1787) Flugschriften Suite de la dénonciation de l'agiotage (1788) nannte. Anfang und Ende dieser Schrift ist, daß das wirksamste Mittel, den zerrütteten Staatskredit zu heben, einzig und allein die Verleihung einer Verfassung sei. „Die Verfassung ist noch nicht; aber Alles kündigt sie an, Alles bereitet sie vor, Alles wirkt zusammen, sie zu beschleunigen. Es ist unmöglich, daß eine so einfache Wahrheit der Regierung entgehen kann. Bis dahin sind wir ohne allen Einfluß auf die Regierung gewesen; jetzt giebt uns die Gewalt der Dinge diesen Einfluß, und es wird sich zeigen, ob wir der Freiheit werth sind."

Für dieses freie Verfassungsleben, das seine ganze Seele erfüllt, ist Mirabeau auch während der Kämpfe der Revolution eingestanden mit der ganzen Kraft seiner Genialität, mit der Fülle seines staatsmännischen Wissens, mit dem unentrinnbaren Zauber seiner naturgewaltigen Rede.

Man kennt jenes berühmte Wort, das Mirabeau am 23. Juni 1789 dem Oberceremonienmeister zurief, als dieser die Nationalversammlung aufforderte, auf königlichen Befehl den Sitzungssaal zu verlassen: „Ja, mein Herr, wir haben die Absichten vernommen, die man dem König untergeschoben hat, und Ihr, die Ihr nicht des Königs Organ bei der Nationalversammlung sein könnt, Ihr, die Ihr hier weder Sitz noch Stimme noch das Recht zu sprechen habt, Ihr seid nicht der Mann, uns an des Königs Rede zu erinnern. Um indessen jede Weitläufigkeit und Zögerung zu vermeiden, erkläre ich Euch: Wenn man Euch beauftragt hat,

uns von hier zu entfernen, müßt Ihr Euch den Befehl zur Anwendung von Gewalt verschaffen. Denn wir werden nur der Macht der Bajonette weichen" (vergl. A. Stern, Mirabeau, Berlin 1889, II, 26). Es war die entscheidende Wendung des Sieges der Revolution. Es war das Geltendmachen der Volkssouveränetät gegen die königliche Alleinherrschaft.

Und doch zeigte sich grade jetzt, als die Zeit nicht blos des Niederreißens, sondern auch des Aufbauens kam, wie durchaus maßvoll und im englischen Sinne streng constitutionell das Staatsideal Mirabeau's war. Es ist ein unverlöschlicher Schandfleck im Charakter Mirabeau's, daß er mit dem Hof geheim unterhandelte und sich für sein monarchisches, den vordringenden republikanischen Neigungen widerstrebendes Wirken bezahlen ließ, und diese Niedrigkeit der Gesinnung zeigt schärfer als irgendein anderer Zug, wie tief angefressen die französische Aristokratie jener Zeit selbst in ihren besten Söhnen war; aber man kann trotzalledem nicht sagen, daß Mirabeau sich verkauft hat. Mirabeau wollte eine freie, aber auch eine starke Regierung. Mirabeau wollte die ausgedehntesten Rechte der dem Volk gehörigen gesetzgebenden Macht und er sträubte sich unerbittlich gegen Alles, was auch nur den leisesten Schein einer verbrecherischen Gegenrevolution hatte; aber er wollte auf dem Grund dieser ausgedehnten Volksrechte zugleich die strengste Wahrung der monarchischen Spitze. Mirabeau ist die erste Epoche der französischen Revolution, die Epoche des Constitutionalismus.

Emmanuel-Joseph Sieyès, am 3. Mai 1748 zu Fréjus geboren, war einer jener jungen französischen Geistlichen des achtzehnten Jahrhunderts, welche durchaus der neuen Philosophie angehörten; namentlich hatte Locke und Condillac großen Einfluß auf ihn geübt. Ein genaues Studium der Oekonomisten und die lebendige Theilnahme an den Verhandlungen der Provinzialstände der Bretagne, welchen er als Generalvicar des Bischofs von Chartres beiwohnte, richteten sein Denken schon früh auf politische Dinge. Seine schriftstellerische Wirksamkeit aber begann erst, als die Revolution bereits in offenem Ausbruch war und die Generalstände, welche seit

fast zwei Jahrhunderten nicht mehr berufen worden, wieder einberufen werden sollten. In schneller Folge erschienen die im Sommer 1788 verfaßten Flugschriften: 1) Essai sur les privilèges (November 1788); 2) Qu'est-ce que le tiers-état? (Januar 1789); Vues sur les moyens d'exécution dont les représentants de la France pourront disposer (März 1789). Der Gang der Revolution und die nächsten Ziele derselben sind wesentlich durch diese Schriften bestimmt worden.

Wir hören überall den Schüler Rousseau's; aber einen Schüler, der aus den stillen Träumereien seines Meisters heraustritt und unerschrocken der Revolution den Weg zeigt.

Aus jener ersten Schrift über die bevorrechteten Stände spricht der tiefe Ingrimm des beleidigten Volksgefühls gegen den übermüthigen Adel. Jemand ein ausschließliches Vorrecht geben auf das, was Jedermann angehört, heißt Jedermann zu Gunsten eines Einzelnen Unrecht thun, was ebenso ungerecht als abgeschmackt ist. Und nicht blos ungerecht ist das Vorrecht, sondern von Grund aus verderblich. In dem Augenblick, in welchem die Staatsverwaltung einem Bürger das Unterscheidungszeichen eines Bevorrechteten aufdrückt, öffnet sie seine Seele einem Sonderinteresse und verschließt dieselbe mehr oder weniger der Begeisterung für das öffentliche Wohl. Die Idee des Vaterlandes verengt sich für den Bevorrechteten; sie beschränkt sich fortan nur noch auf die Kaste, welche ihn aufgenommen hat. Alle seine vorher mit Erfolg für das allgemeine Wohl verwendeten Kräfte wenden sich nun gegen dasselbe; man wollte ihn anfeuern, noch verdienstlicher zu wirken, und man hat ihn nur schlechter gemacht. Prüft die neuen Gefühle eines Bevorrechteten; er betrachtet sich mit seinen Standesgenossen als einen ganz besonderen Stand, als eine auserwählte Nation innerhalb der Nation. Was für den Einzelnen die persönliche Eitelkeit ist, das ist für die bevorrechtete Klasse der ausschließende Standesgeist. Dieser Standesgeist bildet ein in seinen Folgen schreckhaftes Bündniß, bereit, Alles für die Aufrechthaltung und Vermehrung des abscheulichen Vorrechts zu thun. Die staatliche Ordnung verkehrt sich,

der bevorrechtete Stand wird das nichtswürdigste Junkerthum. Die Hebel alles gesellschaftlichen Lebens sind Geld und Ehre. Wie aber sind diese Hebel in der bevorrechteten Gesellschaft beschaffen? Was Ehre? Sie ist dem Bevorrechteten assekurirt, sie ist seine angestammte Eigenschaft. Für alle Anderen ist die Ehre nur der Preis ihres Benehmens; für die Bevorrechteten genügt es, geboren zu sein. Sie haben nicht erst das Bedürfniß, Ehre zu erlangen; sie können im voraus auf Alles verzichten, was geeignet ist, Ehre zu erwerben. Die Nothwendigkeit des Geldes freilich fühlen die Bevorrechteten sehr lebhaft; sie sind sogar in der Lage, noch dringender als ein Anderer diese Leidenschaft zu empfinden, denn das Gefühl ihrer Hoheit reizt sie unaufhörlich zu großen Ausgaben. Aber durch einen wunderlichen Widerspruch untersagt ihnen das Standesurtheil, das sie antreibt, ihr Vermögen zu Grunde zu richten, doch jeden rechtlichen Weg, den Ausfall wiedereinzubringen. Handel und Gewerbe werden mißachtet. Was bleibt also? Einzig die Intrigue und die Bettelei. Dies ist die Industrie der Bevorrechteten; den Hof halten sie vollständig besetzt, die Minister umlagern sie, alle Begünstigungen und Pensionen und Pfründen reißen sie an sich. Die Intrigue wirft ihren begehrlichen Blick auf Kirche, Staatsämter und Militär, und bald betrachtet sie diese Dienstleistungen nicht als Stellen, welche Talent erfordern, sondern als anständige Versorgungsanstalten für die bevorrechteten Familien. Die Bettelei hält sich besonders an den Hof. Obgleich der größte Theil des Grundbesitzes noch immer in den Händen des Adels ist, so macht es doch Liederlichkeit und Verschwendung, daß es auch eine Unzahl armer Adlicher giebt. Aber kaum kann man von einem armen Adlichen sprechen, und es erhebt sich sofort ein Geschrei schmerzlicher Entrüstung. Ein Adlicher, außer Stand, seinen Namen und Rang zu behaupten, ist eine Schmach für die Nation; man muß sich beeilen, diese Schmach wieder gut zu machen. Nicht umsonst sind die höchsten Stellen der Staatsverwaltung meist in den Händen der Adlichen; mit wahrhaft väterlicher Zärtlichkeit sorgt man für die armen Standesgenossen. Da giebt es in ganz Europa

gerühmte Erziehungshäuser für arme Adliche beiderlei Geschlechts; und Ihr hütet Euch wohl, den Zögling an Arbeit und an ehrsamen Broterwerb zu gewöhnen. Kaum sind diese jungen Adlichen der Kindheit entwachsen, so sitzen sie schon in festen Stellen. Alle Thüren sind den Bittgesuchen der Adlichen geöffnet; sie dürfen sich nur zeigen und alle Welt macht sich eine Ehre daraus, sich für ihre Beförderung zu verwenden. Man ist immer auf's neue erfinderisch an Aemtern, Sinecuren, Pensionen, in welche man immer nur Adliche einschiebt; und überdies natürlich eine Anzahl von Orden, welche unerläßlich zur Toilette eines Adlichen gehören. Die Mittel der königlichen Kasse, welche für Almosen bestimmt sind, sind zum allergrößten Theil vom Adel in Anspruch genommen. Ein Adlicher braucht nicht einmal arm zu sein, um zu betteln; er bettelt schon, wenn er nicht vollauf seiner Standeseitelkeit genügen kann. In der Thal, das Thema über das Junkerthum ist unerschöpflich, wie die Vorurtheile, die dazu dienen, es aufrechtzuhalten. Aber es wird eine Zeit kommen, in welcher unsere Enkel nur mit staunender Entrüstung unsere Geschichte lesen und dem unbegreiflichsten Wahnwitz den Namen geben werden, der ihm gebührt. Das Vorurtheil von den bevorrechteten Ständen ist das unheilvollste, denn es greift in die ganze gesellschaftliche Ordnung ein und untergräbt diese auf's tiefste.

Die zweite Schrift, „Qu'est-ce que le tiers-état?“, während der Versammlung der Notablen im Jahr 1788 geschrieben und in den ersten Tagen des Januars 1789 veröffentlicht, führte diesen Kampf gegen die Vorrechte des Adels sogleich in die brennendste Tagesfrage. Die Generalstände, seit fast zwei Jahrhunderten nicht mehr berufen, sollten in der drängenden Finanznoth wieder einberufen werden. Eben waren die Gemüther auf's leidenschaftlichste von der Frage nach der Art ihrer Zusammensetzung erregt; selbst in den Augen der Regierung war die Zusammensetzung von 1614 unter den durchaus veränderten Lebensverhältnissen undenkbar. Da warf Sieyès in die erregten Gemüther die weltgeschichtlichen Sätze: Was ist der dritte Stand? Alles. Was ist er bis jetzt in der

staatlichen Ordnung gewesen? Nichts. Was verlangt er? Etwas zu sein. Qu'est-ce que le tiers-état? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent dans l'ordre politique? Rien. Que demande-t-il? Y devenir quelque chose.

Von Mund zu Mund flog die epigrammatische Kürze dieser gewaltigen Schlagworte, die aber Sieyès wohl Chamfort verdankt (vergl. A. Bigeon, Sieyès, Paris 1893, S. 114). Sie wurden das siegende Banner der Revolution. Man wußte fortan klar und bestimmt, was man wollte. Und die Erläuterungen, welche Sieyès diesen zündenden Fragen und Antworten beigegeben hatte, waren ganz geeignet, auch die letzten Zweifel über das, was zunächst in's Auge zu fassen sei, zu beseitigen. Zur ersten Frage. Der dritte Stand hat überall die Arbeit, die bevorrechteten Stände haben die Ehre und den Genuß. Also, was ist der dritte Stand? Das Ganze, aber das unterdrückte und gefesselte Ganze. Was würde er ohne die bevorrechteten Stände sein? Das Ganze, aber das freie und blühende Ganze. Nichts geht ohne ihn, Alles würde besser gehen ohne die Anderen. Die Vertreter der bevorrechteten Stände sind der Nation fremd; sowohl durch die Grundlage, auf welcher sie fußen, denn ihre Sendung kommt nicht vom Volk, als auch durch ihren Zweck, denn sie vertreten nicht das allgemeine Wohl, sondern nur das Sonderwohl. Zur zweiten Frage. Die Nation kann nicht frei werden, wenn der dritte Stand nicht frei ist; man ist nicht frei durch Vorrechte, sondern durch die bürgerlichen Rechte, welche Allen gehören. Wenn der Adel seine Vorrechte aus den Eroberungen der Franken ableitet, so ist der Bürger jetzt stark genug, sich nicht erobern zu lassen und die Abkömmlinge der erobernden Race in die Wälder zurückzuschicken. Der Bürger wird sich adeln, indem er auch seinerseits Eroberer wird. Wo die französische Regierung nicht reiner Despotismus war, war sie wesentlich Hofaristokratie. Der dritte Stand hat auch in den Generalständen keine wahre Vertretung gehabt, denn auch diese gehörten ausschließlich der Aristokratie der Geistlichkeit, des Adels und des Richteramts an; also sind die politischen Rechte des dritten Standes gleich Null. Zur dritten Frage. Der dritte

Stand will bei den Generalständen Vertreter haben, die aus ihm selbst hervorgegangen sind. Doch was nützen sie bei den Generalständen, wenn in diesen das dem dritten feindliche Interesse vorwaltet; sie würden durch ihre Gegenwart nur die Unterdrückung bestätigen, deren ewiges Opfer sie sein würden. Sie müssen daher einen Einfluß haben, der dem Einfluß der Privilegirten mindestens gleichkommt, d. h. ihre Zahl muß der Zahl der Geistlichkeit und des Adels zusammen gleich sein, und die Stimmen müssen nach Köpfen, nicht nach Ständen gezählt werden. Es nützt nichts, wenn die Privilegirten die Augen verschließen über die Revolution, welche die Zeit und die Gewalt der Dinge hervorgebracht haben; die Revolution ist nichtsdestoweniger Thatsache. Am besten ist es, der dritte Stand versammelt sich für sich allein und stimmt mit dem Adel und mit den Geistlichen weder nach Ständen noch nach Köpfen. Der dritte Stand vertritt fünfundzwanzig Millionen Menschen und verhandelt über die Anliegen der Nation; die beiden anderen Stände vertreten ungefähr zweihunderttausend Menschen und denken an nichts als an ihre Vorrechte. Der dritte Stand allein, wird man sagen, kann doch keine Generalstände bilden. Um so besser! dann bildet er eine Nationalversammlung.

Und die dritte Schrift, welche von den der Volksvertretung zu Gebote stehenden Mitteln handelt, ist der Abschluß. Sie zerfällt in zwei Abschnitte. Der erste Abschnitt wirft einen Rückblick auf die wichtige Wahlfrage. Er führt den entscheidenden Satz aus, daß, wenn die Volksvertretung in Wahrheit die Vertretung des Gesammtwillens, d. h. die Summe aller Einzelwillen sein solle, die Wahl keinesfalls nach einzelnen Ständen und Körperschaften, sondern nach Bezirken geschehen müsse. Ja, Sieyès geht zu diesem Beruf noch weiter und fordert zur Beseitigung aller störenden Sondereinflüsse die Aufhebung aller alten Provinzialsonderung, die Ersetzung der alten Provinzialeintheilung durch einzelne in Flächenraum und Bevölkerungszahl ziemlich gleiche Departemente; erst dann werde an die Stelle der verschiedenen Völkerschaften ein einheitliches Volk, an die Stelle der verschiedenen Provinzen ein einheitliches Reich treten.

Und jeder Abgeordnete, wenn auch nur von einem Theil der Nation erwählt, ist doch Stellvertreter der ganzen Nation und darf daher an keine bestimmten Instructionen seiner Wähler gebunden sein. Der zweite Abschnitt aber ist die Darlegung des eigentlichen Zweckes der einzuberufenden Versammlung. Die Volksvertretung hat nicht die entwürdigende Bestimmung, blos auf Befehl der Verwaltung, welche die Kasse geplündert hat, für neue Kassenfüllung zu sorgen: Les représentants d'une nation ne s'aviliront pas jusqu'à se changer en une simple compagnie de pourvoyeurs de la caisse publique aux ordres des administrateurs qui l'ont pillée. Die Sendung, welche die Volksvertretung vom Volk erhalten hat, erstreckt sich vielmehr auf Alles, was die allgemeine Wohlfahrt betrifft. Sie hat das volle und unbeschränkte Recht der Gesetzgebung. Die nächste Versammlung wird also wesentlich eine verfassungsgebende sein. Und sie wird bei dem Entwurf dieser Verfassung vorzugsweise auch darauf ihre Aufmerksamkeit zu richten haben, daß diese Verfassung die nöthige Bürgschaft ihrer Kraft und Lebensdauer in sich trage. Mit der Gewalt kommt man leicht über die Verfassung hinweg; auch die ausgeführteste und gesetzmäßigste Verfassung ist nichts, wenn sie nicht zwingende Gewalt hat. Daher die unbedingteste Nothwendigkeit des ausschließlichen Steuerverwilligungsrechts.

Der dritte Stand ist die Nation. Die alte Gesellschaft, pflegte Sieyès zu sagen, ist eine Pyramide, die auf ihrer Spitze steht; es giebt keine andere Hilfe, als daß man die Pyramide umkehrt und wieder auf ihre Basis stellt.

Weit mehr noch als Mirabeau hat Sieyès den ersten Jahren der französischen Revolution den Stempel seines kühnen und zähen Geistes aufgedrückt. Von Sieyès stammt nicht blos der Name der Assemblée nationale, sondern auch die feste Formulirung ihrer ersten thatkräftigen Entschlüsse. Jene ewig denkwürdige Nacht vom 4. August 1789, die „Bartholomäusnacht der Vorrechte", wie sie Rivarol nannte, in welcher der Adel und die Geistlichkeit, fortgerissen von der reinsten allgemeinen Begeisterung, ihre Sonder-

stellung und ihre Sondervorrechte opferfreudig auf den Altar des Vaterlandes legten, jene hochherzige Erklärung und Feststellung der unveräußerlichen Menschenrechte, was waren sie anders als die Verwirklichung und weltgeschichtliche Bestätigung jenes demokratischen Evangeliums, dessen Messias Rousseau und dessen Apostel Sieyès war?

Sieyès hat in seinem langen wechselvollen Leben noch die wüsten Tage der Schreckensherrschaft, die Tyrannei des Kaiserreichs, von welchem er den Grafentitel annahm, die Restauration, die ihn für 14 Jahre aus Frankreich vertrieb und die Julirevolution gesehen; er starb am 20. Juni 1836. Mignet erzählt (Revue des deux Mondes 1837, S. 12), wie Sieyès noch in seinem hohen Alter stolz darauf hinwies, wie er der alleinige Schöpfer der Departementeintheilung gewesen, durch welche Frankreich erst seine heutige Gestalt gewonnen.

Unzweifelhaft sind die großen Veränderungen und Umwälzungen, welche die französische Revolution zu einem der tiefgreifendsten Ereignisse aller Zeiten machen, nicht einzig und allein von den Einwirkungen und Aufstachelungen der französischen Aufklärungsschriftsteller abzuleiten; aber ebenso unzweifelhaft widerspricht man den offen vorliegenden Thatsachen, wenn man, wie Granier de Cassagnac in seiner Histoire des causes de la révolution française (Paris 1850, diese Einwirkung ganz und gar in Abrede stellt. Die Wahrheit ist, daß dieselben Stimmungen und Zustände, welche schließlich zur Revolution führten, auch die französische Aufklärungsphilosophie hervorgebracht hatten, daß aber die Literatur dem unbestimmten Volksgefühl vorauseilte, es zum Selbstbewußtsein brachte, sein Sprecher und Leiter wurde.

Tocqueville deckt den innersten Nerv auf, wenn er in dem Schlußkapitel seines vortrefflichen Werks L'ancien régime et la révolution sagt: „Es gab keine freien Institutionen mehr; also auch keine politischen Klassen, keine lebensvollen politischen Körperschaften, keine organisirten Parteien mit ihren Führern, und in Ermangelung aller dieser Kräfte fiel den Philosophen die Führung der öffentlichen Meinung zu. Es war daher zu muthmaßen, daß die

Revolution nicht so sehr mit Hinblick auf einzelne bestimmte Fälle, als vielmehr nach abstracten, sehr allgemeinen Theorien würde geleitet werden; man konnte vorhersagen, daß, statt die schlechten Gesetze einzeln anzugreifen, man alle Gesetze angreifen würde, um an die Stelle von Frankreichs alter Staatsverfassung eine ganz neue treten zu lassen, welche jene Schriftsteller erdacht hatten."

Die Stärke und Schwäche der französischen Aufklärungsliteratur ist daher auch die Stärke und Schwäche der französischen Revolution.

Groß ist die französische Revolution in ihrer hochherzigen Grundrichtung. Ueberall in allen Reden und Schriften jener gewaltigen Zeit erschallen die hehren Losungsworte von der unverbrüchlichen Machtvollkommenheit und Selbstherrlichkeit des Volks, von Freiheit und Gleichheit, von Gewissensfreiheit und Macht der Tugend. Treffend hat Fichte in seinen Beiträgen zur Beurtheilung der französischen Revolution die Revolution ein großes Gemälde über den Text „Menschenrecht und Menschenwerth" genannt. Und unvergleichlich schön sagt Hegel in der Philosophie der Geschichte: „Der Gedanke, der Begriff des Rechtes machte sich mit einem Male geltend, und gegen diesen konnte das alte Gerüst des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden und auf diesem Grunde sollte nunmehr Alles basirt sein. So lange die Sonne am Firmament steht und die Planeten um sie herumkreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist, auf den Gedanken stellt und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der Nous, der Geist, die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen, daß der Geist die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitgefeiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sei es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen." Daher die ganz beispiellose Tragweite dieser Revolution. Gentz, einer ihrer eifrigsten

Widersacher, erkannte schon damals, daß, während alle früheren Revolutionen in Deutschland, Holland und England nur ganz nationale, örtliche, besondere Zwecke und selbst diese ohne klare Bewußtheit angestrebt hatten, die Revolutionen in Frankreich und Amerika in ihren Zwecken und Grundsätzen sich auf die ganze Menschheit erstrecken.

Aber die Schwäche der französischen Revolution, die Ursache ihrer Ueberstürzung und ihrer Niederlage ist, daß, wie die gesammte Aufklärungsliteratur, so auch die französische Revolution keine Einsicht hat in die geschichtliche Grundbedingung allmählicher Uebergänge und Gewöhnungen. Die begeisterten Freiheitshelden glaubten auch ihrerseits erreichen zu können, was die amerikanische Revolution leicht und schmerzlos erreicht hatte! Waren dort die großen Anschauungen der englischen Freidenker und Staatslehrer wirklich geworden, warum sollte nicht die gleiche Gunst den Anschauungen und Lehren der französischen Denker beschieden sein? Man gab sich keine Rechenschaft, daß in Amerika jungfräulicher Boden und daß Frankreich und Europa mit unzerreißbaren Banden an eine zweitausendjährige Vergangenheit geknüpft waren. Der Fanatismus des allgemeinen, von aller Wirklichkeit und geschichtlichen Bedingung absehenden Gedankens, wie er sich in der Literatur ausgesprochen hatte, erzeugte den Fanatismus der Schreckensherrschaft.

Die Revolution scheiterte; sie mußte scheitern. Aber sie hat der Zukunft Aufgaben gestellt, an deren Lösung die Geschichte unablässig fortarbeitet und voraussichtlich noch viele Jahrhunderte kämpfen und arbeiten wird.





